من أسرار النظم

في الحديث النبوي

دار الثقافة

دار الهداية

د. عبده زايد
عضو رابطة الأدب الإسلامي العالمية

من أسرار النظم
في القصص النبوي

دار الصابوني
دار الهداية

رقم الإيداع : ٥٨٨٠ / ٩٢
في ٤ / ٣ / ١٩٩٢

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

قال تعالى

فَٱقْصُصِ ٱلْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

(الأعراف : ١٧٦)

وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ

(النجم : ٣ ، ٤)

المقـدمـة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أفصح العرب ، المبعوث رحمة للعالمين .

وبعد ، فإن دار الصحوة قد أصدرت فى عام ١٤٠٦هـ /١٩٨٥م كتابا لى تحت عنوان : « من أسرار البيان النبوى » ، وكنت قد تعرضت فى ذلك الكتاب إلى حديث نبوى رواه مسلم ، يقع فى جملة واحدة لا غير ، كما تعرضت فيه للخطبة النبوية الشهيرة المعروفة بـ « خطبة الوداع » وهى خطبة طويلة بعض الشيء ، وكان منهجى فى التعامل مع هذين النصين هو منهج التحليل اللغوى ، الذى جسده عبد القاهر الجرجانى – رحمه الله تعالى – فى « نظرية النظم » . وكان الذى دفعنى إلى ذلك هو كثرة المناهج التى تتعامل مع النصوص الأدبية ، وبُعد الكثير منها عن مفتاح النص وهو لغته ، فكان لابد من أن يستعيد المفتاح مكانته ومنزلته ؛ لتنفتح أما منا مغاليق النصوص ، وتنكشف لنا أسرارها ، الكامنة فى أعماقها .

إن الدوران حول النص لا يغنى عن الدخول إليه من بابه ، ومهما بلغت براعة من يدور حول النص ، ومهما بلغت دقت ملاحظته ، فإنه سيظل بمنأى عن جوهر النص وحقيقته .

ثم إن كثيرا من المذاهب الأدبية شغلت بالصورة فى النصوص الأدبية أكثر مما شغلت بغيرها ، وليس كل نص أدبى رفيع معنيا بالصورة ، فالانشغال بالصورة والعكوف عليها قد يذهب عنك روعة النصوص التى لا تعتمد على الصورة والتصوير .

كما أن كثيرين ممن انحازوا إلى المناهج اللغوية فى سبر أغوار النصوص كانوا بعيدين عن طرائق العرب ومناهجهم ، فأقحموا على النصوص العربية مناهج لم تستخرج منها ، ولم تنبت فى أرضها ، بدعوى أنها مناهج عالمية ، صالحة للتطبيق على أى نص ، فى أى لغة ، فاعتسفوا التطبيق ، وحملوا النصوص ما لا تحتمل ، وغمغموا ، وأعجموا .

إننا قد نلتمس العذر لناقدٍ حداثى ، يتناول قصيدة أو قصة حداثية ، بمنهج حداثى - بغض النظر عن رضانا أو سخطنا - ؛ لأن هناك وحدة فى الرؤية بين الأديب والناقد .

لكن حينما يحمل هذا الناقد منهجه معه ، ويرتد به إلى نصوص العصر الجاهلى ، فإنه سيضل الطريق لا محالة .

إن اللغة ليست ظاهرة طبيعية ، كالليل والنهار ، والحر والبرد ، والبرق والرعد ، والسحاب والمطر ، حتى تحكم بقانون واحد ، مهما اختلف الزمان والمكان .

إن اللغة ظاهرة اجتماعية ، تختلف فى أصواتها وحروفها ، ومفرداتها وطرائق بنائها ، باختلاف الزمان والمكان ، والبيئة والجنس .

نعم قد تتفق اللغات فى بعض الظواهر العامة ، ولكن أسرار اللغات لا يقوم بها هذا القدر العام المشترك ، وإنما يقوم بها ما تتميز به كل لغة من خصائص .

ولما كان نمو اللغة وتطورها منوطا بالمواهب الفذة لأبناء هذه اللغة ، وقدراتهم المتميزة ، فإن خصائص اللغة هى فى الحقيقة خصائص الأمة ، التى طورت هذه اللغة وارتقت بها .

ومما لا شك فيه أن الأمم تختلف فى خصائصها النفسية والعقلية

والشعورية ، وفى تصوارتها وأخيلتها وطرائق تفكيرها ، وأنها أودعت كل ذلك لغتها ، فلغة كل أمة هى التجسيد الحى لخصائص هذه الأمة ، والأدب الذى يكتب بهذه اللغة لابد أن يحمل من خصائص هذه الأمة ما أودعته فى لغتها .

إن اللغة التى تقوم على الإيجاز وحذف الفضول ، والتكثيف والجرس والإيقاع ، والتناسق والانسجام ، وترابط الأجزاء والوضوح ، تختلف عن لغة أخرى ليس فيها من هذه الخصائص شىء لا محالة . كما أن هذه الخصائص لا يمكن أن تكون خصائص لغة ، قبل أن تكون خصائص أمة .

وكيف تتفق لغتان ، إحداهما يتقدم فيها المسند إليه على المسند الفعلى أبدا ، وفى كل الأحوال ، والأخرى يتقدم فيها المسند الفعلى تارة ويتأخر أخرى بحسب المقامات والأحوال ؟ .

وكيف تتفق لغتان ، إحداهما تحذف الفاعل من الكلام إذا بنى الفعل للمجهول ، وتقيم نائبه مقامه ، ولا تجمع بينهما أبدا ، والأخرى تبقى الفاعل ، وتزحزحه عن مكانه عند ما يتحول الفعل من المعلوم إلى المجهول ؟ .

أليس هذا الاختلاف فى نظام اللغة مظهرا من مظاهر الاختلاف فى العادات والتقاليد والنظم الاجتماعية وطرائق التفكير ؟ ، وهل يجهل أحد ما بين اللغة والفكر من صلة ؟! . فإذا اختلفت طرائق التفكير – وهى مختلفة لا محالة – فإنه لابد أن تختلف طرائق التعبير تبعا لذلك قطعا .

فإذا قلنا إن قوانين أى لغة يمكن أن تكون صالحة للتعامل مع أدب هذه اللغة ، ولكن ليس من الضرورى أن تكون صالحة للتطبيق على أدب لغة أخرى ، فهل علينا فى ذلك من حرج ؟ .

ثم إن البلاغة العربية متهمة بالقصور فى كتابات المحدثين ، الذين لم يتعمقوا فى الدرس البلاغى العربى و لم يوغلوا فيه ، ولست أدرى هل يرجع القصور إلى البلاغة أو إلى المتعامل معها ؟ إن كثيرين ممن يتطوعون بالفتوى والنصح والإرشاد فى شأن البلاغة العربية خاصة ، وعلوم العربية عامة ، لا يعرفون من هذه العلوم إلا شذرات وقشورا ، ربما لا تتجاوز ما درسوه فى قاعة الدرس ، وإن كثيرين منهم يقرأون عن هذه العلوم ، ويحكمون عليها اتباعا وتقليدا ، أكثر مما يقرأون فيها بعقل ووعى .

إن التراث اللغوى العربى يموج بالتيارات والاتجاهات ، ويحوى من ثمرات العقول ما يجيب عن كل الأسئلة المطروحة ، الآن وغدا ، ولكننا بدلا من أن نعنّى أنفسنا فى قراءة هذه الكتب (الصفراء ! !) ، حكمنا عليها حكما غيابيا ، بالقصور والتخلف .

كم واحدا من المتطوعين بالنصح والإرشاد فى قضايا اللغة والبلاغة قرأ سيبويه أو عبد القاهر الجرجانى أو ابن جنى أو ابن الأثير ؟ وكم واحدا قرأ الرمانى والخطابى والباقلانى ؟ ، وكم واحدا قرأ الآمدى أو عبد العزيز الجرجانى ؟ وكم واحدا قرأ كتابا من أصول الفقه ابتداء من الرسالة للشافعى ، ومرورا بالمعتمد لأبى الحسين البصرى ، والبرهان للجوينى ، والمستصفى والمنخول للغزالى ، والأحكام فى أصول الأحكام للآمدى ، والمحصول للرازى ؟ ، ولا حاجة بنا إلى من يسأل عن علاقة هذه الكتب الأخيرة بعلوم اللغة والبلاغة .

كم واحدا قرأ ؟ وكم واحدا من الذين قرأوا فهم وعرف ؟ .

وإذا افترضنا جدلا أن القوانين اللغوية المستوردة ، ومقاييس النقد الغربية أصبحت صالحة للتطبيق على أدبنا القديم ، فهل يمكن أن تكون صالحة للتطبيق على القرآن الكريم والحديث الشريف ؟ !



إن إحياء مناهج هذه الأمة وبعث الحياة فيها أصبح فريضة واجبة ، وإن إحياءها لا يكون بالكتابة عن هذا العالم أو ذاك ، والكشف عن مذهبه العلمى واتجاهه فحسب ، ولا يكون كذلك بالبحث عن هذه الفكرة المغمورة أو تلك فقط ، ولا يكون برد كل نظرية علمية وافدة إلى عالم من علمائنا بالحق أو بالباطل ، وإنما يكون أيضا باستخدام هذه المناهج فى تحليل النصوص ونقدها ، والكشف عن قدراتها على التعامل مع الفنون الأدبية المختلفة .

إن اللغة ليست نظريات تحفظ ، ولا قوانين تستظهر ، ولكنها أدوات نستخدمها فى تحليل النصوص وفهمها ونقدها ، والكشف عن خصائصها ، وإبراز مواطن الجمال والإبداع فيها ، وتمييز جيدها من رديئها .

فإذا تجاوزنا النصوص الأدبية إلى القرآن الكريم والحديث الشريف أصبحت هذه الوسيلة ضرورية ، لما سبق ، وللوقوف على صحيح العقيدة ، وصحيح الحكم الشرعى أيضا ، ومن لم يستطع أن يتملك مفتاح النص - وهو اللغة - فليس بقادر على أن يصحح عقيدة ، ولا أن يستنبط حكما شرعيا .

من أجل هذا كله حاولت - فى حدود طاقتى - أن أحيى هذه المناهج باقتحام عالم النصوص ، وتأتى هذه المحاولة المتواضعة التى نقدمها اليوم فى القصص النبوى متممة للمحاولة السابقة التى أصدرتها دار الصحوة منذ سبع سنوات . والفرق بين هذه المحاولة وتلك :

١ - أن الأولى كانت تضم عملين ، أحدهما قصير لا يزيد على جملة واحدة ، والثانى طويل ؛ لأنه خطبة طويلة ممتدة ، والحديث القصير فيها مختص بالعقيدة المنجية فقط ، والخطبة تدور حول بعض الأسس التى يقوم عليها أمن المجتمع وسعادته ، أيا كان ذلك المجتمع . أما هذه المحاولة فإنها

تدور حول قصتين نبويتين ، ولا يخفى أن هناك فرقا بين لغة الخطابة ولغة القصص ، مما يعنى أن الاقتصار على أحد العملين لا يغنى عن الآخر .

٢ – لقد كان للحديث القصير فى المحاولة الأولى رواية واحدة هى رواية مسلم ، وللخطبة عدة روايات ، اتخذت إحداها أصلا ، وأكملت ما نقص منها من الروايات الأخرى[١] أما هنا فإننى لم أتعامل مع القصتين كما تعاملت مع الحديث القصير ، ولا كما تعاملت مع الخطبة الطويلة ، فالقصة الأولى « قصة الابتلاء » لها روايتان فى البخارى ومسلم ، وقد اعتمدت على رواية البخارى ، مبينا الفرق بينهما وبين رواية مسلم فى أثناء التحليل والشرح . أما القصة الثانية « قصة التوبة » فلها خمس روايات ، اثنتان فى مسلم ، وواحدة فى البخارى ، وواحدة فى مسند أحمد . والخامسة فى سنن ابن ماجة ، وهى قريبة من رواية أحمد ، وعلى الرغم من أننى اتخذت من رواية مسلم مدخلا ، فإننى اعتبرت أن هذه الروايات كلها نص واحد ، يكمل بعضه بعضا ، فالنقص فى رواية تكمله الرواية الأخرى ، والإبهام هنا يتضح هناك . وهكذا ترى أن كل نص له طريقة فى المعالجة تختلف عن الأخرى .

وأنا لا أستطيع أن أحكم أى هذه الطرق أفضل ، إنها طرق تجريبية ، بحثا عن الوسيلة المثلى ، فى التعامل مع هذه النصوص .

والحق أننى لم أتعمد سلفا هذه المغايرة ، ولكنها طرائق فرضت نفسها فى أثناء تحليل النصوص .

بل إننى أستطيع أن أقول إن القصة الثانية بدأت العمل فيها على طريقة

---

(١) انظر : من أسرار البيان النبوى ص ٧٢ .

تحليل القصة الأولى ، ولكنني وجدت نفسي بعد أن قطعت شوطا كبيرا أسير بالطريقة الجديدة ، دون أن أدرك فى البداية هذا التغاير ، مما جعلنى أعود إلى بداية التحليل ، وأعيد صياغته بما يتفق مع الطريقة الجديدة ، التى وجدت نفسى فيها .

فهل معنى هذا أن كل نص يفرض طريقة تحليله ، حتى لو كان منهج التحليل واحدا ؟ ربما ، وتجربتى الخاصة تقول : نعم .

ومما ساعد على تغاير الطريقتين بُعد المسافة ما بين تحليل القصة الأولى والقصة الثانية ، فقصة الابتلاء أنجزتها منذ ثلاث سنوات مضت ، أما قصة التوبة فقد أنجزتها هذا العام . على فترات طويلة متقطعة ، مما كان يحملنى على معاودة النظر فيها ، فى كل مرة أستأنف المحاولة ، لذا كان حظ المراجعة فى القصة الثانية أحسن منه فى القصة الأولى .

والقصتان حدثتا فى بنى إسرائيل ، والأولى منهما تمتد على مساحة من الزمن واسعة ، والثانية منهما تمت فى زمان محدود .

والشخصية المحورية فى القصة الأولى هى شخصية الملك ، والشخصية المحورية فى الثانية هى شخصية التائب .

والأولى منهما بدأت وانتهت فى الحياة الدنيا ، والثانية بدأت فى الحياة الدنيا ، وانتهت بعد الموت ، لذا كان حظ الثانية من عالم الغيب أكثر من حظ الأولى ، فليس فى الأولى من عالم الغيب إلا الملك ، الذى تحول إلى عالم الشهادة ، بمجيئة على صورة الإنسان ، أما الثانية فقد شارك فيها إبليس على بعض الروايات ، وشارك فيها كذلك ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، والملَك الذى حكم بينهما ، حينما اختصم الفريقان ، وهكذا ترى سعة مساحة عالم الغيب فى القصة الثانية .

وإذا كان فى القصتين قدر مشترك ، فكل منهما يحتوى على الأحداث والشخصيات والحوار والحركة ، فإن فى كل منهما ما يميزها عن الأخرى .

لذا خصصت لكل واحدة تعليقا مستقلا ، على عكس المحاولة الأولى فى كتاب « من أسرار البيان النبوى » ، فقد علقت هناك تعليقا واحدا عليهما معا ، فى نهاية الكتاب . وربما كان الزمن الفارق بين إنجاز القصتين هو المسئول عن هذا ، ولو أنجزت هذه المحاولة مرة واحدة فربما جاء التعليق واحدا ، ومع هذا فقد حاولت أن يكون التعليقان متكاملين ، فما ينقص فى أحد التعليقين تراه فى الآخر ، منعا للتكرار .

وبعد ، فإن أكن قد وفقت فيما أقدمت عليه فذلك الفضل من الله ، وإن تكن الأخرى فأرجو الله ألا يحرمنى أجر المجتهد المخطىء ، وحسبى أننى حاولت أن أفتح نافذة على عالم القصة فى الحديث النبوى .

والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل ...

أحمد محمد على

(عبده زايد)



أولاً: قصة الإبتلاء

روايات القصة

رواية البخارى

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بنُ إِسْحَاق ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ ، حَدَّثَنَا هَمَّامُ ، حَدَّثَنَا إِسْحَاق بنُ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ ﷺ .

وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ الله بْنُ رَجَاءٍ أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ عَنْ إِسْحَاق بن عَبْدِ الله قَالَ : أَخْبَرَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَمْرَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ الله عَنْهُ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ الله ﷺ يَقُولُ : « إِنَّ ثَلَاثَةً فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ أَبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمَى بَدَا لله عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ فَبَعَثَ إِلَيْهِمْ مَلَكًا ، فَأَتَى الْأَبْرَصَ فَقَالَ : أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ ؟ قَالَ : لَوْنٌ حَسَنٌ وَجِلْدٌ حَسَنٌ ، قَدْ قَذِرَنِي النَّاسُ ، قَالَ : فَمَسَحَهُ ، فَذَهَبَ عَنْهُ ، فَأُعْطِيَ لَوْنًا حَسَنًا وَجِلْدًا حَسَنًا ، فَقَالَ : أَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ ؟ قَالَ : الْإِبِلُ : – أَوْ قَالَ : الْبَقَرُ هُوَ شَكَّ فِي ذَلِكَ : إِنَّ الْأَبْرَصَ وَالْأَقْرَعَ قَالَ أَحَدُهُمَا : الْإِبِلُ ، وَقَالَ الآخَرُ : الْبَقَرُ – فَأُعْطِيَ نَاقَةً عُشَرَاءَ ، فَقَالَ : يُبَارَكُ لَكَ فِيهَا ، وَأَتَى الْأَقْرَعَ فَقَالَ : أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ : قَالَ شَعر حَسَنٌ ، وَيَذْهَبُ هَذَا عَنِّي ، قَدْ قَذِرَنِي النَّاسُ ، قَالَ : فَمَسَحَهُ : فَذَهَبَ وَأُعْطِيَ شَعْرًا حَسَنًا . قَالَ : فَأَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ ؟ قَالَ : الْبَقَرُ ، قَالَ : فَأَعْطَاهُ بَقَرَةً حَامِلًا ، وَقَالَ : يُبَارَكُ لَكَ فِيهَا . وَأَتَى الْأَعْمَى فَقَالَ : أَيُّ شَيْءٍ أَحَبُّ إِلَيْكَ ؟ قَالَ : يَرُدُّ الله إِلَيَّ بَصَرِي ، فَأُبْصِرُ بِهِ النَّاسَ ، قَالَ : فَمَسَحَهُ فَرَدَّ الله إِلَيْهِ بَصَرَهُ ، قَالَ فَأَيُّ الْمَالِ أَحَبُّ إِلَيْكَ ؟ قَالَ : الْغَنَمُ ، فَأَعْطَاهُ شَاةً وَالِدًا . فَأُنْتِجَ هَذَانِ وَوَلَّدَ

هَذَا ، فَكَانَ لِهَذَا وَادٍ مِنَ الإِبلِ ، وَلِهَذَا وَادٍ مِنْ بَقَرٍ وَلَهَذَا وَادٍ مِنَ الْغنِم ثُمّ إنَّهُ أتَى الْأَبْرَصَ فِى صُورَتِهِ وهَيْئَتِهِ فَقَالَ : رَجُلٌ مِسْكِينٌ تَقَطَّعَتْ بِهِ الْحِبَالُ فِى سَفَرِهِ فَلَا بَلاغَ الْيَوْمَ إلاّ بِاللهِ ثُمَّ بِكَ ، أسْأَلُكَ – بِالَّذِى أَعْطَاكَ اللَّوْنَ الْحَسَنَ وَالْجِلْدَ الْحَسَنَ وَالْمَالَ – بَعِيرًا أَتَبَلَّغُ بِهِ فِى سَفَرِى ، فَقَالَ لَهُ : إنَّ الْحُقُوقَ كَثِيرَةٌ ، فَقَالَ لَهُ : كَأَنِّى أَعْرِفُكَ أَلَمْ تَكُنْ أَبْرَصَ يَقْذَرُكَ النَّاسُ فَقِيرًا فَأَعْطَاكَ اللهُ ؟ فَقَالَ : لَقَدْ وَرِثْتُ لِكَابِرٍ عَنْ كَابِرٍ ، فَقَالَ : إنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَصَيَّرَكَ اللهُ إلَى مَا كُنْتَ . وَأَتَى الْأَقْرَعَ فِى صُورَتِهِ وَهَيْئَتِهِ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِهَذَا فَرَدَّ عَلَيْهِ هَذَا ، فَقَالَ : إنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَصَيَّرَكَ اللهُ إلَى مَا كُنْتَ ، وَأَتَى الْأَعْمَى فِى صُورَتِهِ فَقَالَ : رَجُلٌ مُسْكِينٌ وَابْنُ السَّبِيلِ وَتَقَطَّعَتْ بِهِ الْحِبَالُ فِى سَفَرِهِ فَلا بَلاغَ الْيَوْمَ إِلَّا بِاللهِ ثُمَّ بِكَ ، أَسْأَلُكَ بِالَّذِى رَّدَ عَلَيْكَ بَصَرَكَ شَاةً أَتَبَلَّغُ بِهَا فِى سَفَرِى . وَقَالَ لَهُ : قَدْ كُنْتُ أَعْمَى فَرَدَّ اللهُ بَصَرِى وَفَقِيرًا فَقَدْ أَغْنَانِى فَخُذْ مَا شِئْتَ فَوَاللهِ لَا أَجْهَدُكَ الْيَوْمَ بِشَىْءٍ أَخَذْتَهُ للهِ ، فَقَالَ : أَمْسِكْ مَالَكَ ، فَإِنَّما ابْتُلِيتُمْ ، فَقَد رَضِىَ اللهُ عَنْكَ وَسَخِطَ عَلَى صَاحِبَيكَ » .



رواية مسلم

حدثنا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ حدثنا إسْحٰقُ بْنُ عَبْدِ اللّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمٰنِ ابْنُ أَبِي عَمْرَةَ أَنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ حَدَّثَهُ أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِىَّ صَلَّى اللّهُ عَلَيهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ : إنَّ ثَلاثَةً فِي بَنِي إسْرَائِيلَ أَبْرَصَ وَأَقْرَعَ وَأَعْمٰى فَأَرَادَ اللّهُ أَنْ يَبْتَلِيَهُمْ فَبَعَثَ إلَيهِمْ مَلَكًا فَأَتَى الأَبْرَصَ فَقَالَ أَىُّ شَىْءٍ أَحَبُّ إلَيْكَ قَالَ لَوْنٌ حَسَنٌ وَجِلْدٌ حَسَنٌ وَيَذْهَبُ عَنِّى الَّذِى قَدْ قَذِرَنِي النَّاسُ قَالَ فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ قَذَرُهُ وَأُعْطِيَ لَوْنًا حَسَنًا وَجِلْدًا حَسَنًا قَالَ فَأَىُّ الْمَالِ أَحَبُّ إلَيْكَ قَالَ الإبلُ أَوْ قَالَ الْبَقَرُ شَكَّ إسْحٰقُ إلّا أَنَّ الأَبْرَصَ أَو الأَقْرَعَ قَالَ أَحَدُهُمَا الإِبلُ وَقَالَ الآخَرُ الْبَقَرُ قَالَ فَأُعْطِيَ نَاقَةً عُشَرَاءَ فَقَالَ بَارَكَ اللّهُ لَكَ فِيهَا قَالَ فَأَتَى الأَقْرَعَ فَقَالَ أَىُّ شَىْءٍ أَحَبُّ إلَيْكَ قَالَ شَعَرٌ حَسَنٌ وَيَذْهَبُ عَنِّى هٰذَا الَّذِى قَدْ قَذِرَنِي النَّاسُ قَالَ فَمَسَحَهُ فَذَهَبَ عَنْهُ وَأُعْطِيَ شَعَرًا حَسَنًا قَالَ فَأَىُّ الْمَالِ أَحَبُّ إلَيْكَ قَالَ الْبَقَرُ فَأُعْطِيَ بَقَرَةً حَامِلًا فَقَالَ بَارَكَ اللّهُ لَكَ فِيهَا قَالَ فَأَتَى الأَعْمٰى فَقَالَ أَىُّ شَىْءٍ أَحَبُّ إلَيْكَ قَالَ أَنْ يَرُدَّ اللّهُ إلَىَّ بَصَرِى فَأُبصرَ بِهِ النَّاسَ قَالَ فَمَسَحَهُ فَرَدَّ اللّهُ إلَيْهِ بَصَرَهُ قَالَ فَأَىُّ الْمَالِ أَحَبُّ إلَيْكَ قَالَ الغَنَمُ فَأُعْطَى شَاةً وَالِدًا فَأُنْتِجَ هٰذَانِ وَوَلَّدَ هٰذَا قَالَ فَكَانَ لِهٰذَا وَادٍ مِنَ الإبِلِ ولِهٰذَا وَادٍ مِنَ الْبَقَرِ وَلِهٰذَا وَادٍ مِنَ الْغَنَمِ قَالَ ثُمَّ إنَّهُ أَتَى الأَبْرَصَ فِي صُورَتِهِ وَهَيْئَتِه فَقَالَ رَجُلٌ مِسْكِينٌ قَدِ انْقَطَعَتْ بِيَ الْحِبَالُ فِي سَفَرِى فَلا بَلاغَ لِيَ الْيَوْمَ إلَّا بِاللّهِ ثُمَّ بِكَ أَسْأَلُكَ بِالَّذِى أَعْطَاكَ اللَّوْنَ الْحَسَنَ والْجِلْدَ الْحَسَنَ والْمَالَ بَعِيرًا أَتَبَلَّغُ عَلَيهِ فِي سَفَرِى فَقَالَ الْحُقُوقُ كَثِيرَةٌ فَقَالَ لَهُ كَأَنِّى أَعْرِفُكَ أَلَمْ تَكُنْ أَبْرَصَ يَقْذَرُكَ النَّاسُ فَقِيرًا فَأَعْطَاكَ اللّهُ فَقَالَ إنَّمَا وَرِثْتُ هٰذَا الْمَالَ كَابِرًا عَنْ كَابِرٍ فَقَالَ إنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَصَيَّرَكَ اللّهُ إلَى مَا كُنْتَ قَالَ وَأَتَى الأَقْرَعَ فِي صُورَتِهِ فَقَالَ لَهُ مِثْلَ مَا قَالَ لِهٰذَا وَرَدَّ عَلَيْهِ مِثْلَ مَارَدَّ عَلَى هٰذَا فَقَالَ إنْ كُنْتَ كَاذِبًا فَصَيَّرَكَ اللّهُ إلَى مَا كُنْتَ قَالَ وَأَتَى الأَعْمَى

فِي صُورَتِهِ وَهَيْئَتِهِ فَقَالَ رَجُلٌ مِسْكِينٌ وَابْنُ سَبِيلٍ انْقطَعَتْ بِي الْحِبَالُ فِي سَفَرِي فَلَا بَلَاغَ لِي الْيَوْمَ إِلَّا بِاللَّهِ ثُمَّ بِكَ أَسْأَلُكَ بِالَّذِى رَدَّ عَلَيْكَ بَصَرَكَ شَاةً أَتَبَلَّغُ بِهَا فِي سَفَرِى فَقَالَ قَدْ كُنْتُ أَعْمَى فَرَدَّ اللَّهُ إِلَيَّ بَصَرِى فَخُذْ مَا شِئْتَ وَدَعْ مَا شِئْتَ فَوَاللَّهِ لَا أَجْهَدُكَ الْيَوْمَ شَيْئًا أَخَذْتَهُ لِلَّهِ فَقَالَ أَمْسِكْ مَالَكَ فَإِنَّمَا ابْتُلِيتُمْ فَقَدْ رُضِيَ عَنْكَ وَسُخِطَ عَلَى صَاحِبَيْكَ .



تحليل القصة

الفصل الأول

يبدأ النبى – ﷺ – هذا الحديث بإن المؤكدة « إن ثلاثة فى بنى إسرائيل » لتهيء النكرة للابتداء بها ، ولتؤكد خبرا من شأنه أن يشك فيه ، والثلاثة هنا ثلاثة رجال ، كما سيأتى تفصيلا ، وكما يوحى به اقتران العدد بالتاء ، واستخدام الحرف « فى » يوحى أن هذا الأمر حدث فى مجتمعهم ، ولو استخدمت « من » هنا لما أعطت هذا المعنى ، وقد رواها النووى فى رياض الصالحين بـ « من »(١) وهو مخالف لما جاء فى الصحيحين ، ولو صحت هذه الرواية لكان معناها : أن الثلاثة : من بنى إسرائيل ، ولا يشترط أن يكونوا فيهم .

وبنو إسرائيل هم أولاد يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم – صلوات الله وسلامه عليهم(٢) .

ويأتي قوله : « أبرص وأقرع وأعمى » منصوبا على البدلية من اسم « إن » ومفسرا له ، وبهذا تجمع هذه الجملة التى افتتحت بها القصة بين إيجاز الحذف ، ممثلا فى حذف تمييز العدد ، وبين الإطناب بالإيضاح بعد الإبهام بذكر صفات المعدود(٣) وفى إبهام العدد تشويق ، وإثارة

---

(١) دليل الفالحين : ٢ /٢٣٥ .

(٢) السابق : نفس الصفحة .

(٣) الحديث النبوى الشريف من الوجهة البلاغية ص ٤٧٦ للدكتور عز الدين السيد – دار إقرأ – بيروت ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م .

انتباه ، وفى الاكتفاء بالصفات مفصلة عن الموصوفين إضافة زائدة ، وفائدة جديدة ، لم يترقبها المستمع .

سر الترتيب :

والترتيب هنا بحسب شدة الابتلاء ، فلا شك أن الأبرص أشد الثلاثة ابتلاء ، لأن الناس أشد نفورا منه ، ويليه الأقرع ، ثم يجىء الأعمى[1] فى النهاية ؛ لأن الناس لا ترى بأسا فى مؤاكلته ومعاشرته ومخالطته .

وشدة الابتلاء هنا منظور فيها إلى موقف الناس من المبتلَى ، وليس منظورا فيها إلى أصل المرض ؛ لأن موقف الناس هو الذى يترك أثره فى نفسية المبتلَى ، ويترك أثره فى تشكيل موقفه ، فليس حجم المرض هو الذى يحدد حجم المأساة ، وإنما الذى يحدده ما يتركه من أثر فى علاقة الآخرين به .

وقد نظر الدكتور محمد بن حسن الزير إلى المرض ، فحدد حجم المأساة بالنسبة له حينما قال : « والواقع أن هناك علامة فارقة ميزت الأعمى بهذا الموقف عن زميليه ، ويمكن أن نستكنهها من واقع شخصية الأعمى ، كما قدمتها القصة النبوية ، وهى فداحة المأساة بالنسبة للأعمى ، فالمعاناة العنيفة لدى الأعمى هى السبب فى اختلاف موقفه عن صاحبيه ، فالبصر حاجة ضرورية جدا ، وأساسية بالنسبة للإنسان ، أما اللون والشعر فهى أشياء كمالية تعطى حسنا وجمالا فقط ، ولكنها ليست فى الأهمية مثل نعمة البصر ، وشتان شتان »[2] .



(١) دليل الفالحين ١ /٢٣٦ .

(٢) القصص فى الحديث النبوى ص ٢٨٧ .

ونحن نتفق معه فى أن حاجة الإنسان إلى البصر أهم من حاجته إلى اللون والشعر ، ولكن الموازنة لا تقوم على وضع البصر فى كفة ، واللون أو الشعر فى كفة أخرى ، وإنما تكون الموازنة بين شفاء كل منهم من مرضه الذى ابتلى به ، والشفاء من المرض ضرورة لكل منهم على حد سواء ، لكن معايشة الأعمى لمرضه ممكنة ، لأن الناس لا تنفر منه ، ولا تفر من مخالطته ومعاشرته ، أما معايشة الأبرص لمرضه فإنها أقسى ، لأن مرضه يشكل علاقته بالآخرين ، ويشكل علاقه الآخرين به ، ومن هنا تعظم المأساة بالنسبة للأبرص ، وتأتى معاناته العنيفة مع نفسه ومع الآخرين ، فليس الأعمى هو الأفدح مأساة إذن ، وإنما هو الأبرص ، ويليه بمسافات الأقرع ، ثم الأعمى فى النهاية ، وعلى هذا جاء الترتيب فى القصة .

ثم إن هناك أمرا آخر سينكشف فى نهاية القصة ، وهو أن الأول والثانى لم يجتازا الابتلاء بسلام ، على عكس الثالث الذى وفق فى الابتلاء ونجح فيه ، وهذا يعنى أن عدم رضا الأول والثانى وضعف إيمانهما جعل الابتلاء أشد وقعا على نفسيهما ، أما الثالث فقد خفف عنه الابتلاء رضاؤه بما ابتلى به ، وشدة إيمانه بربه .

الابتلاء : —

« بدا لله – عز وجل – أن يبتليهم » هذه هى جملة الخبر على رواية البخارى ، وأما رواية مسلم « فأراد الله أن يبتليهم » فالخبر فيها محذوف ، أى أقص عليكم شأنهم ، وجوز بعضهم أن تكون هذه الجملة خبرا مقرونا بالفاء[1] .

---

(١) دليل الفالحين ١ /٢٣٥ .

و« بدا » معناها ظهر بعد أن كان خافيا ، وليس هناك شيء يخفى على الله فيبدو ، ولكن الظهور هنا ظهور إلى حيز التنفيذ ، فهو تعبير عن إرادة الله إظهار ما سبق فى علمه تعالى .

وقيل إن معناه : « قضى أن يبتليهم »(1) .

والابتلاء : الاختبار ، والأصل فى الاختبار أن تعلم من أمره ما لم يكن معلوما لك ، وليس هذا مرادا هنا ، فالله سبحانه يعلم ما كان ، وما يكون ، وما هو كائن إلى يوم القيامة ، ولكن الاختبار هنا يقطع الحجة على المختبَر ، فلو أخذه الله بسابق علمه بأمره لم تقم عليه حجة ، ولكن الابتلاء يسقط حجته ، كما أن إرسال الرسل يسقط حجج الكفار ﴿ **لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل** ﴾(2) .

« فبعث إليهم ملَكا » الفاء للترتيب والتعقيب ، والملَك هنا ينبغى أن يكون موصوفا ، لتحديد هيئته التى جاء عليها ، فهو لا يأتى فى مثل هذا الموقف على صورته ، وإنما يأتى على صورة آدمى ، والوصف يسقط من الكلام ؛ لأنه مفهوم من السياق .

الملك والأبرص : -

« فأتى الأبرص فقال : أى شيء أحب إليك ؟ » ما زالت الفاءتقوم بدور الربط بين الجمل ، مما يوحى بتتابع الأحداث بلا أى فاصل زمنى ، و« أحب » هنا أفعل تفضيل ، والمعنى هنا أن يعين أشد الأشياء حبا إلى نفسه على الإطلاق .

« قال : لون حسن وجلد حسن قد قذرنى الناس » لون حسن خبر لمبتدأ

---

(1) فتح البارى ٦ /٥٧٩ .

(2) سورة النساء الآية رقم ١٦٥ .

محذوف دل عليه المذكور فى الكلام ، أى أحب شيء إلىّ لون حسن ، ويصح أن يكون التقدير « لون حسن أحب شيء إلىّ » .

والذى سوغ الابتداء بالنكرة هنا هو الوصف .

والاكتفاء بالمذكور هنا ، سواء أكان مسندا أم مسندا إليه ، لإفراده بالذكر ؛ حتى يملأ مساحة الإجابة ، فلا يزاحمه شيء آخر ، فيكون هذا أدل على أهميته البالغة .

ولم يكتف باللون الحسن عن الجلد الحسن ؛ « لأن جلد البرص يحصل له من التقلص والتشنج والخشونة ما يزيد به قبح صاحبه وعاره »[1] .

قد قذرنى الناس ، بكسر الذال أى اشمأزوا من رؤيتى ، ولا شك أن هذه العلة كافية لأن يكون طلبه هذا أحب شيء إليه ، فأشد شيء على نفس الإنسان أن يكون منبوذا من الناس ، وقد كانت هذه هى عقوبة السامرى ، ﴿ **اذهب فإن لك فى الحياة أن تقول لا مساس** ﴾[2] ، وهى عقوبة الثلاثة الذين خلفوا ﴿ **وعلى الثلاثة الذين خلفوا حتى إذا ضاقت عليهم الأرض بما رحبت وضاقت عليهم أنفسهم وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه ثم تاب عليهم ليتوبوا إن الله هو التواب الرحيم** ﴾[3] ، وأشد النبذ أن يكون مسببا عن أمر حسى لا يملك له دفعا ، إن القذارة فى العادة أمر حسى ، يمكن التخلص منه بالنظافة ، ورمى الإنسان بالقذارة أمر قاس شديد ، لكن القذارة هنا باقية ما بقى المرض ، فلا سبيل له إلى التخلص منها إلا بالشفاء من مرضه ، فالناس تحاسبه هنا على شيء لا يد له فيه ، وتعاقبه

---

(١) دليل الفالحين ١ /٢٣٦ .

(٢) سورة طه الآية ٩٧ .

(٣) سورة التوبة الآية ١١٨ .

على غير ذنب ، ومن هنا ينشأ الإحساس بمرارة الظلم ، وربما تولد عن هذا الإحساس حقد على الناس ، وكراهية لهم ، ورغبة عنيفة فى الانتقام منهم ، إن استطاع إلى ذلك سبيلا ، وهذا أمر سيظهر أثره فيما بعد .

إن عبارة « قد قذرنى الناس » تجسد المأساة كلها عند هذا الرجل ، وتكشف عن حجم المعاناة فى داخل نفسه ، وتصور عقدة النقص التى تهيمن على فكره .

ولما كان اجتناب الناس له لبرصه وقذارته ، كان أحب شيء إليه أن يتخلص مما هو فيه ، وأن يكون له لون حسن ، وجلد حسن .

وفى رواية مسلم « ويذهب عنى الذى قد قذرنى الناس » وهو معطوف على ما قبله ، وترتيبه فى الأصل سابق عليهما ، ولكنه نص عليه لشدة وطأته على نفسه ، فهو سبب محنته وبلائه ، ولم يبدأ به لأن تطلعه لم يقف عند إزالة ما به فقط ، ولكنه كان يتمنى أن تنقلب الصورة انقلابا كاملا ، من القبح والقذارة إلى الحسن فى الجلد واللون ، فبدأ بأقصى ما يتمنى .

« قال : فمسحه ، فذهب عنه ، فأعطى لونا حسنا وجلدا حسنا » الترتيب هنا طبيعى ، فذهاب ما به يسبق العطاء الجديد ، ولم يجيء الترتيب هنا كالترتيب فى كلام الأبرص ؛ لأن الترتيب هناك يحكمه عامل نفسى وشعورى ، وهو أمر لا اعتبار له عند إجابة الطلب .

ومع أن إجابة طلبه كانت عنده حلما من الأحلام البعيدة ، وأن تحقيقه كان أقصى ما يتمناه ، فإن الملك لم يكتف معه بهذا ، فقد سأله هذه المرة على التحديد : « أى المال أحب إليك ؟ » لقد كان السؤال الماضى سؤالا عاما « أى شيء » ، والسؤال هنا خاص « أى المال » .

« قال : الإبل أو قال البقر هو شك فى ذلك ، إن الأبرص والأقرع قال

أحدهما الإبل وقال الآخر البقر » . والشاك هنا هو الراوى ، « والمرجح الإبل لكونه اقتصر عليها فى قوله فأعطى ناقة عشراء ، ويؤيده الاقتصار فى الأقرع على البقر لا غير فتعين الإبل للأبرص »[1] .

فأعطى ناقة عشراء » الناقة العشراء هى الناقة الحامل ، ويلاحظ أن الأبرص طلب أضخم المال ، وكان من الممكن أن يعطى جملا ، أو ناقة غير حامل ، حتى ولو كان من أفضل أنواع الإبل ، ولكن هذا العطاء هو أفضل ما يمكن أن يتمناه إنسان ، إنه أعطى مالًا ناميا بالتكاثر والتوالد ، وقريب العطاء ، لأنها عشراء ، مما يمكنه من تنمية ماله ، ومضاعفته فى المستقبل ، وما كان هذا يتأتى لو أعطى جملا ، وكان يتأتى بصورة أبطأ لو أعطى ناقة غير عشراء ، إنه فى علته ومرضه أعطى أكثر ما كان يتمناه ، وفى المال أعطى أفضل ما كان يطلبه ، وهو شىء لم يكن فى حسبانه .

ولم يتوقف الأمر عند إعطائه الناقة العشراء ، ولكنه أردف العطاء بقوله « يُبَارَك لك فيها » على الإخبار أو الدعاء ، وهذه الرواية أكثر اتساقا من رواية مسلم « بارك الله لك فيها » ، لأنه لم يسبق لله ذكر ، لا فى الأسئلة ولا فى الأجوبة ، فالأبرص طلب الشفاء والحُسن ، ولكن لم يطلبهما من الله ، وطلب المال ، ولكن لم يطلبه من الله ، والرواية « فأُعطى ناقة » على البناء للمفعول ، ويتسق مع هذا ألا يذكر فاعل البركة ، وأن يكون البناء فيها للمفعول ، وليس كذلك الشأن فى رواية مسلم .

الملك والأقرع : –

« وأتى الأقرع فقال : أى شىء أحب إليك ؟ قال : شعر حسن ويذهب هذا عنى ، قد قذرنى الناس » ورواية مسلم : « ويذهب عنى هذا الذى

---

(١) دليل الفالحين ١ /٢٣٦ .

قذرنى الناس » وهذا الكلام كسابقه سؤالا وجوابا وترتيبا ، فذهاب ما به أسبق من منحه الشعر الحسن ، ولكنه طلب أولا أقصى ما يمكن أن يطلب ، ثم ثنى بما يدخل ضمنا فيما سبقه ، لأن الشعر الحسن لا يتأتى إلا بعد أن يزول عنه ما به .

« قال : فمسحه فذهب عنه وأعطى شعرا حسنا » الترتيب هنا طبيعى والقول فيه كالقول فى سابقه ، غير أن المسح هنا أقرب إلى أن يكون مسح رأسه الذى هو موضع الداء ، أما مسح كل جسمه فلا وجه له عكس الحالة الماضية ، فإن البرص يمكن أن يكون فى الجسم كله ، ومسحه هناك يمكن أن يكون مسحا لكامل الجسم .

« قال : فأى المال أحب إليك ؟ قال : البقر » ، والملاحظ هنا أن الأقرع طلب فى السؤال الأول أمرين ، والأبرص طلب ثلاثة حسب رواية مسلم ، والأبرص طلب الإبل على الأصح ، والأقرع طلب البقر ، وبهذا يكون طلب الأقرع أدنى من طلب الأبرص . وإذا قسنا الطلب على المعاناة والإحساس بالنقص ، تبين لنا أن الأشد معاناة وإحساسا بالنقص ، كان أكثر طمعا ، وهذا أمر له دلالته النفسية .

« قال : فأعطاه بقرة حاملا ، وقال : يُبَارَك لك فيها » ، ورواية مسلم : « فأعطى بقرة حاملا ، وقال : بارك الله لك فيها » وإذا كان بناء الفعل الأول للمفعول ، يتسق مع سياق الحديث ، فإن بناء الفعل الثانى للمعلوم لا يتسق مع سياقه ، شأنه شأن نفس الفعل مع الأبرص ، فالأكثر اتساقا أن يكون الفعل مبنيا للمفعول « يُبَارَكُ لك فيها » ، كما هى رواية البخارى .

ونحن نلاحظ أن الأبرص والأقرع متفقان فى طلبهما ، وفى إجابتهما ، من حيث الرغبة فى الحصول على أقصى ما يمكن الحصول عليه ، فى البُرء والحسن والمال ، ومن غير أن يكون طلبهما موجها إلى الله تعالى ، وهو الذى يمنح

الصحة والجمال والمال دون سواه ، وهذا الأمر يدل على أن الرصيد الإيمانى عندهما : إما ضعيف وإما معدوم ، وهذا على عكس ما سنراه مع الأعمى .

الملك والأعمى :

« وأتى الأعمى فقال : أى شيء أحب إليك ؟ قال : يرد الله إلىّ بصرى فأبصر به الناس » الطلب هنا ليس من سائله ، وإنما من الله « أن يرد الله إلىّ بصرى » ، فلا يملك أحد سواه أن يرد إليه بصره ، والطلب هنا يتم بإزالة العلة وحدها ، دون أى تحسينات على شكل العين ، فالرؤية تتحقق أيا كان شكل العين والحاجب ، إنه لم يطلب أن يكون لون العين كذا ، ولا شعر الحاجب كذا ، لأن طلبه مقصور على وظيفة العين لا جمالها ، الطلب هنا شيء واحد فقط ، وقد كان فى الأقرع اثنين ، وفى الأبرص ثلاثة . وهو طلب من الله وليس من أحد سواه . وهذا يدل على ما يتمتع به الأعمى من إيمان بالله ، ورضا بقضائه ، وطمع فى رحمته به ، والرجل يريد أن يبصر الناس ليس أكثر ، إنه لا يطمع فيما هو أكثر من ذلك .

« قال : فمسحه فرد الله إليه بصره » المسح هنا مسح العين ، وليس مسحا لكامل الجسم ، وإسناد الفعل رَدّ إلى الله يتسق مع إجابة الأعمى ، فالأعمى طلب من الله أن يرد بصره ، فجاء الفعل مسندًا إلى الله تعالى ، حتى يكون هناك اتساق فى الصياغة ، ومن هنا رجحنا فيما مضى ألا تكون الأفعال مسندة إلى الله تعالى صراحة ، ليكون هناك اتساق بين إجاباتهم ، وبين إسناد الأفعال وصياغتها .

« قال : فأى المال أحب إليك ؟ قال : الغنم ، فأعطاه شاة والدا » لما كان المال مما يمكن أن يعطيه الإنسان لم يسند الأمر فيه إلى الله ، كما فعل فى الطلب الأول ، الذى لا يملكه إلا الله تعالى وحده ، ولكن يلاحظ على

طلبه هنا القناعة ، إن الشاة لا تساوى بجوار الناقة والبقرة شيئا ، ولكن طلب الطامع غير طلب القانع .

والملاحظ هنا أن الملك لم يقل له كما قال لسلفيه : « يبارك لك فيها » فهل ضنّ عليه بالبركة ومنحها لصاحبيه ؟ إن النتيجة التى انتهى الابتلاء إليها أن الله بارك له كما بارك لهما ، فلِمَ لَمْ ينص على البركة معه كما نص معهما ؟

أعتقد أن رصيد الرجل من الإيمان والقناعة والرضا يجعله يستشعر البركة ويدركها فى كل عطاء الله له ، وليس فى هذا العطاء وحده ، ثم إن الأعمى حينما رد إليه بصره بمسحة من يد الملك أدرك أن الأمر من الله وحده ، ولا دخل لهذا السائل فيه ، وإعطاؤه الشاة حتى لو أعطاها بيديه فإنها كرد البصر لن تكون إلا من الله ، ومن كان كذلك يكون استشعاره لنعمة الله قويا ، ومن كان كذلك فلا حاجة إلى أن يعلَن بأمر البركة .

تنمية المال : —

إلى هنا ينتهى الجزء الأول من قصة الابتلاء ، ذلك الجزء الذى تبدلت فيه الأحوال من النقيض إلى النقيض ، وبدأت رحلة تنمية المال والانشغال به ، وهو أمر استغرق من الثلاثة زمنا طويلا ، يصوره « فأنتج هذان وولد هذا ، فكان لهذا واد من الإبل ، ولهذا واد من بقر ، ولهذا واد من الغنم » .

إن بذرة الثروة عند الثلاثة ناقة وبقرة وشاة ، وهذه البذرة تحولت إلى ما يملأ ثلاثة أودية ، ولم يقل الرسول ﷺ إن هذا ملأ واديه من الإبل ، وهذا ملأ واديه من البقر ، وهذا ملأ واديه من الغنم ، ولكنه جاء بالتعبير على صورة توحى بأن الوديان الثلاثة امتلأت بما فيها ، حتى لا يستطيع أن يرى فيها إلا رؤوس الحيوانات وما يظهر من أجسادها .

ولكن كم من الوقت يحتاجه امتلاء الوادى عن آخره من وحدة واحدة ؟

إنه لا شك يحتاج إلى مئات السنين ، حتى لو حسبنا أقصى معدل للتوالد فى النوع الواحد ، وأقصى معدل للعمر ، وأقصى معدل للخصوبة ، وأقصى معدل للوزن ، وأقصى معدل للحجم .

وهذا يعنى أن أعمار هؤلاء القوم كانت تصل إلى المئات من السنين بشكل طبيعى ، ويؤيد هذا ما نص عليه القرآن الكريم من عمر دعوة نوح التى امتدت إلى ألف سنة إلا خمسين عاما ، ﴿ **ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما فأخذهم الطوفان وهم ظالمون** ﴾[1] وهل يمكن أن يكون عمر نوح شاذا فى قومه ؟ إنه لو حدث هذا لظن قومه أنه خالد لا يموت ، ولتحول عندهم آنذاك إلى إله .

نحن نعتقد أن عمر نوح كان متناسبا مع عمر قومه ، وأن طول العمر إلى مئات السنين فى قديم الزمان كان شيئا مألوفا ، وفى حديث كرسف الذى رواه أحمد ما يدعم ما نحن فيه ، فقد سئل رسول الله ﷺ عن كرسف فقال : « رجل كان يعبد الله بساحل من سواحل البحر ثلاثمائة عام ، يصوم النهار ، ويقوم الليل ، ثم إنه كفر بالله العظيم فى سبب امرأة عشقها ، وترك ما كان عليه من عبادة الله عز وجل ، ثم استدرك ببعض ما كان منه فتاب عليه »[2] .

ولا يبعد رأى الطب الحديث عن ذلك ، فقد « قال علماء الطب ومنهم الأستاذ الكبير متشنيكوف تلميذ باستور : إن الإنسان خلق ليعيش نحو ثلاثمائة سنة ، وما يقتله إلا الميكروبات ، التى تتكون فى أمعائه ، وفى دمائه ، فلو اكتشف مصل لقتل هذه الميكروبات وملاشاتها لعاش الإنسان ثلاثمائة وأكثر »[3] ، وفى أخبار المعمرين من ذلك الكثير .

---

(١) سورة العنكبوت الآية ١٤ .

(٢) مسند أحمد ٥ /١٦٤ .

(٣) دائرة معارف القرن العشرين / محمد فريد وجدى ١ /٦٩٩ .

فليس عجيبا ولا غريبا أن نتوقع أن يعيش هؤلاء الثلاثة مئات السنين ، فهذا هو الذى يمكن أن يتحقق فيه امتلاء الوادى بالإبل أو البقر أو الغنم من وحدة واحدة . وعمر كهذا من شأنه أن يشغل الإنسان ، وأن ينسيه ماضيه ، وقد يتنكر له ، ولكن هذا لا يحدث إلا ممن ضاع إيمانهم أو ضعف . أما قويّ الإيمان فإنه لا ينسى ماضيه مهما كان ، لأنه هو الذى يحفزه على الشكر والحمد ، ومواساة المحرومين ، ومعونة المحتاجين ، ونصرة المستضعفين .



الفصل الثانى

انقضت هذه المدة الطويلة على الثلاثة ، واستقرت أحوالهم على هذا الوضع زمانا طويلا ، ثم جاء الجزء الأخير من حديث الابتلاء .

الملك والأبرص :

« ثم إنه أتى الأبرص فى صورته وهيئته » ، « ثم » هنا تدل على الترتيب والتراخى ، وهذا يدل على بعد الزمن بين الجزء الأول من الابتلاء والجزء الثانى ، وهى المدة الزمنية التى استغرقتها تنمية الثروة ، التى ملأت الوادى من وحدة واحدة .

ثم إن تسميته هنا بالأبرص مجاز مرسل باعتبار ما كان ، وذلك ليربطك بماضيه البعيد ، حتى تستحضر صورته التى كان عليها ، والضمير فى الصورة والهيئة عائد إلى الأبرص ، أى أن الملك جاء فى صورة الأبرص وهيئته التى كان عليها قبل أن تتغير الحال ، وسر مجيئه على هذه الصورة والهيئة حتى يدرك ما عليه هذا السائل ، فإنّ من سبق له الابتلاء بشىء يكون أكثر الناس إدراكا لمحنة من يُبْتلَى بمثل ما ابتلى به . وهذا من شأنه أن يجعله أقرب إليه ، وأكثر تعاطفا معه .

« فقال : رجل مسكين تقطعت به الحبال فى سفره » ورواية مسلم : « قد انقطعت بى الحبال فى سفرى » ، و« رجل » هنا خبر لمبتدأ محذوف تقديره « أنا » وجملة انقطعت . . . الخ : صفة أخرى لرجل ، وعلى رواية مسلم : « قد انقطعت » يكون خبرا آخر ، و« الحبال » هنا مجاز عن الأسباب التى يستعين بها الإنسان فى سفره ، من زاد وماء وراحلة وصحبة ،

وهو بهذا يكون قد جمع بين المرض والفقر المدقع والغربة ، وكل واحد من هذه الثلاثة يستحق العون ، فكيف إذا اجتمعت فى شخص واحد ، إن المعونة حينئذ تكون أوجب ، وخاصة من موسر سبق له أن عانى مثل ما عانى هذا الشخص .

« فلا بلاغ اليوم إلا بالله ثم بك » ، البلاغ هنا بلوغ الغاية ، وجملة القصر تجعل بلاغ هدفه مقصورا على الله أولا ؛ لأن الأسباب كلها بيده وحده ، ثم الأبرص الذى يمكن أن يجرى الله الخير على يديه ، فهو مظهر لنعمة الله وفضله .

« أسألك بالذى أعطاك اللون الحسن والجلد الحسن والمال بعيرا أتبلغ به فى سفرى » أسألك هنا معناها أقسم عليك[1] ، والقسم هنا بمن أعطاه ، ولو فطن الأبرص لصورة الملك وهيئته الجديدة ، ثم لصيغة القسم التى رتب فيها العطاء القديم بنفس الصورة التى كان عليها : « اللون الحسن والجلد الحسن والمال » وذكر هذه الأشياء خاصة دون غيرها لأدرك أن الذى أمامه الآن هو نفس الذى جاءه فى المرة الأولى ، أو على أقل تقدير كان ينبغى أن يدرك أن له به صلة ، ولكن الله تعالى طمس على بصيرته . وضعف إيمانه القديم أعماه عن رؤية الحقائق الواضحة أمامه ؛ فلم يدرك هذه الإشارات المتتالية ، أو لم يشأ أن يدركها ؛ لأنه لا يحب أن يتذكر شيئا مما كان . وذكر اللون الحسن والجلد الحسن يعنى أنهما كانا مفقودين ، فمنحهما ، وكذلك المال ، وهذه كلها إشارات واضحة جلية .

والبعير يقع على الذكر والأنثى من الإبل[2] .

« فقال له : إن الحقوق كثيرة » جملة خبرية مؤكدة ، والمقصود بها

---

(١) دليل الفالحين ١ /٢٣٩ .

(٢) السابق ١ /٢٣٩ .

التهرب من إجابة سؤاله ، أى أن كل البواعث السابقة لم تفلح فى إثارة أريحيته والتغلب على بخله .

« فقال له : كأنى أعرفك : ألم تكن أبرص يقذرك الناس ، فقيرا فأعطاك الله ؟ « كأن » هنا لا تفيد التشبيه وإنما تفيد الظن بمعنى اليقين ، والاستفهام هنا تقريرى ، فهو يريد أن يقرره بما بعد النفى ، وهنا تنكشف الأمور كلها بطريقة سافرة ، فالشخص الذى يقف أمامه الآن يعرف ماضيه كله بتفاصيله .

ثم إن اسناد الإعطاء إلى الله هنا « فأعطاك الله » جديد عليه ، فلا وجود له فى الجزء الأول من الابتلاء ، فهو هنا يريد أن ينبهه إلى أن الذى أعطاه هذا العطاء وهو الله يمكن أن يسلبه منه ، إن القضية ليست قضية شخص جاءه فأعطاه شيئا ، وقد يعجز عن سلبه إياه ، إن الذى أعطاه هو الله ، والذى بارك له فى ماله هو الله ، وهو وحده من يملك أن يسلبه كل ذلك فى لحظة ، إن هذا كان ينبغى أن يحمله على التراجع ، ولكنه لم يتراجع ، وربما لم يتوقع أن يتمكن أحد من سلبه ما هو فيه ، شأن كثير من الأغنياء الذين تغريهم كثرة مالهم بالطغيان ، ويستبعدون أن تضيع منهم هذه النعمة .

« فقال : لقد ورثت هذا المال لكابر عن كابر » ، ورواية مسلم : « إنما ورثت هذا المال كابرا عن كابر » ، والجملة مؤكدة فى الروايتين

فى رواية البخارى التأكيد بالقسم المدلول عليه باللام الموطئة ، وقد المحققة .

وفى رواية مسلم بأسلوب القصر « إنما » .

وأسلوب التوكيد هنا يراد به مواجهة دعوى أنه كان فقيرا ، وأما كونه أبرص فلم يرد عليها ؛ لأن إثباتها أو نفيها لا يترتب عليه شىء ، فالقضية

هنا قضية المال ، والرجل يسأله بعيرا ، ولا يسأله صحته ولا حسن لونه وجلده .

« فقال : إن كنت كاذبا فصيرك الله إلى ما كنت » ، « إنْ » هذه أداة شرط ، تستخدم فى الأمور المشكوك فيها ، وما معنا هنا أمر مقطوع به ، ولا شك فيه ، إن الأمر لم يجز على حقيقة وقوعه ، ولكنه جرى على التسليم بادعائه أنه ورث هذا المال كابرا عن كابر ، و« إن » هنا تجعل هذا الأمر محتملا ، وترده إلى نفسه ، حتى يحكم بنفسه على نفسه .

وإسناد جواب الشرط إلى الله تعالى – كإسناد العطاء إلى الله – يرد الأمر كله إلى مالك الملك وحده ، فالمَلَك لا يأخذ ولا يعطى ، ولكنه ينفذ ما أمر به مجرد تنفيذ ، وإلا فالأمر كله لله ، وليتبين الأبرص ما هو مقبل عليه من أمر الابتلاء .

الملك والأقرع :

« وأتى الأقرع فى صورته وهيئته فقال له مثل ما قال لهذا » الصورة هنا صورة الأقرع والهيئة هيئته ، والأقرع باعتبار ما كان فى الزمان السحيق ، وإلا فهو الآن ليس بأقرع ، والكلام فى استخدام صفته القديمة وإيثار المجىء على صورته القديمة وهيئته كالكلام فيما مضى من شأن الأبرص .

والمثلية هنا لا تعنى التماثل التام بين ما قاله للأبرص وما قاله للأقرع ، ولكنها تعنى المشابهة التى تدل على وجوه اتفاق ، ووجوه اختلاف بين القولين ، ولو شئنا أن نصوغ كلامه للأقرع لقلنا : رجل مسكين ، تقطعت به الحبال فى سفره ، فلا بلاغ اليوم إلا بالله ثم بك ، أسألك بالذى أعطاك الشعر الحسن ، والمال ، بقرة أتبلغ بها فى سفرى » لأن هذا هو ما يتفق مع حال الأقرع ، غير أن مواطن المماثلة هنا أكثر كثيرا من مواطن المفارقة .

« فرد عليه هذا » ، ورواية مسلم : « ورد عليه مثل ما رد على هذا » أى أن الحوار الذى دار بين الأقرع والملك على شاكلة الحوار الذى دار بين الأبرص والملك ، مع ملاحظة مواطن المخالفة بما يتفق مع حال الأقرع ، كأن يقول الملك مثلا : ألم تكن أقرع يقذرك الناس .

لكن المثلية لم تنتظم الحوار كله ، فقد نص الحديث هنا على دعاء الملك على الأقرع : « فقال : إن كنت كاذبا فصيرك إلى ما كنت » لتسجيل الدعاء عليه ، ومواجهته به ، فالإحالة هنا تضعف شأن الدعاء ، والنص عليه يؤيده ويثبته .

الملك والأعمى :

« وأتى الأعمى فى صورته فقال : رجل مسكين وابن السبيل وتقطعت به الحبال فى سفره فلا بلاغ اليوم إلا بالله ثم بك » ، ورواية مسلم : « فى صورته وهيئته » ، « انقطعت بى الحبال فى سفرى فلا بلاغ لى اليوم » ونص هنا على الحوار الذى دار بين الأعمى والملك ، ولم يحله على ما قبله ، كما حدث مع الأقرع ، لطول المسافة بين الأعمى والأبرص ، وحتى لا يختلط الأعمى الذى يحتفظ فى صدره برصيد من الإيمان واليقين والرضا ، يقيه شر التردى فى هاوية الفتنة والابتلاء ، بمن سبقه ممن لم يكونوا على شاكلته ، ولمخالفة اجابته لإجابة سلفيه .

أسألك بالذى رد عليك بصرك شاة أتبلغ بها فى سفرى ، وقال له : قد كنت أعمى فرد الله بصرى فقيرا فقد أغنانى » الجملة الأخيرة ساقطة من رواية مسلم ، وإثباتها أدل على الاعتراف والشكر ، مع أن الملك لم يحدثه عن المال ، كما حدث مع سلفيه ، إنه هنا يعترف بما ذكره الملك ، وما لم يذكره ، من نعمة الله عليه ، والسابقان ينكران ويجادلان ، ويصران على

الإنكار ، برغم كل الشواهد والأدلة ، والأعمى هنا يبدأ برد الأمر كله إلى الله : قد كنت أعمى فرد الله إلىّ بصرى ، تماما كما رده فى الجزء الأول من الاختبار « أن يرد الله إلىّ بصرى » إن الزمن لم يغيره ، والنعمة لم تبدله ، وإنما زادته إيمانا ويقينا ، وذكره لماضيه يجعله أقرب إلى الشكر وأسرع إلى العطاء .

« فخذ ما شئت » ، زاد مسلم : « ودع ما شئت » ، « فوالله لا أجهدك اليوم بشىء أخذته لله » إنه هنا لا يعطيه ما سأل ، ولكنه يفوضه فى الأمر أخذا أو تركا ، فهو لم يحصل هذا المال بجهد وعرق وعلم ، وإنما هو فضل من الله تعالى ، وما كان من الله فلا يتصرف فيه إلا بما يرضيه سبحانه وتعالى .

« لا أجهدك » معناها لا أشق عليك ، والباء فى « بشىء » للسببيه ، أى : لا أشق عليك بسبب شىء أخذته لله ، أو لا أجهدك برد شىء أخذته لله[1] .

والجار والمجرور « لله » يمكن أن يكون متعلقا بـ« أخذته » .

والمعنى على الأول أننى لاأشق عليك لله ، أى أن عدم المشقة عليك لأجل الله تعالى الذى أنعم علىّ .

والمعنى على الثانى أنه لا يشق عليه ما دام أخذه لله ، ولو كان ما أخذه لغير الله لشق عليه .

فالمشقة على الأول غير منظور فيها إلى الغرض الذى أخذ المال له ، ونفيها فى الثانى منظور فيها إلى هذا الغرض .

---

(١) فتح البارى ٦ /٥٨١ ، صحيح مسلم بشرح النووى ١٨ /١٠ ، دليل الفالحين ١ /٢٤١ ، ٢٤٣ .

نتيجة الابتلاء :

« فقال : أمسك مالك ، فإنما ابتليتم ، فقد رضى الله عليك وسخط على صاحبيك » ورواية مسلم ببناء الفعلين « رُضِى وسُخِط » للمفعول ، ورواية البخارى هنا أكثر اتساقا لرد الأمر إلى الله صراحة ، خاصة أن الكلمة مع الأعمى الذى التزم برد الأمر لله فى كل مراحل الابتلاء .

و« فإنما ابتليتم » بأسلوب القصر يحصر الأمر كله من بدايته التى ترد إلى هذا التاريخ السحيق وإلى الآن فى الابتلاء .

والنتيجة هنا قدم فيها الأعمى على صاحبيه مع أنه كان الآخر فى كل مراحل الابتلاء ، وذلك للتعجيل بنتيجة الفائز ولتقديم البشارة ، ولو قُدم صاحباه فى النتيجة لبقى فى قلق وخوف ، فإن أهل الطاعة يشفقون على أنفسهم ، ويخافون من عدم قبولها ، فالطاعة وحدها ليست كافية فى طمأنينة القلب ، ومن هنا كان التعجيل بنتيجته ضروريا حتى تطمئن نفسه .

والصحبة هنا صحبة الابتلاء ، وليست صحبة المعاشرة والمخالطة والمخاللة .

والصحبة تقوم على تلاقى الطبائع والنفوس والمشارب ، والأعمى مفارق لهما مفارقة كاملة ، ومن هنا لا تقوم صحبة بينه وبينهم .

ولكن إذا انتفت الصحبة فلا تنتفى المعرفة بالأحوال ، فمن المرجح أن الأعمى على الأقل كان يعرف أمر صاحبيه فى الابتلاء ، وإلا ما كان هناك معنى أن يخبره الملك بخبرهما .

وفى رواية البخارى « لا أحمدك اليوم » ، والمعنى : « لاأحمدك اليوم » على ترك شىء تحتاج إليه من مالى[1] ، وهذه الرواية أشهر عند البخارى كما

---

(١) فتح البارى ٦ /٥٨٠ ، ودليل الفالحين ١ /٢١٣ ، صحيح مسلم بشرح النووى ١٨ /١٠٠ .

يقول النووى[1] ، والمعنى فيها على حذف مضاف « ويحتمل أن يكون قوله : « أحمّدك » بتشديد الميم ، أى لا أطلب منك الحمد من قولهم فلان يتحمد على فلان أى يمتن عليه ، أى لا أمتن عليك[2] .



(١) صحيح مسلم بشرح النووى ١٨ /٢٩٩ .

(٢) فتح البارى ٦ /٥٨١ .

تعليق على القصة

هذا الحديث جاء فى ثوب القصة ، التى تحكى وقائع حية ، وأحداثا متحركة ؛ لتكون أكثر دلالة ، وأقوى تعبيرا ، وأشد تأثيرا ، وأقرب إلى العظة والاعتبار .

إن القصة تملك من الحيوية والحركة وحضور الأحداث ما لا يملكه الخبر عن نفس الواقعة ، ولو سرد رسول الله ﷺ هذا الخبر على مسامعنا مجردا لما كان له من الوقع ما لهذه القصة الحية .

وهذه القصة برغم تعدد شخوصها وتنوع أحداثها وامتداد زمانها جاءت فى كلمات قليلة ، لا تقوم عليها أقصوصة واحدية الزمان والحدث .

إن التكثيف والإيجاز وحذف الفضول صفات غالبة على القصة القرآنية والقصة النبوية ، ولو منحت هذه الواقعة لأديب متمكن لخرج علينا بقصة طويلة ، أو رواية فى مئات الصفحات ، يحكى فيها أدق التفاصيل ، ويحلل النفسيات ، ويتتبع الخطوات ، ويعبر بنا حدود الزمان والمكان ، ولكنه فى النهاية لا يعطى شيئا زائدا على ما أعطاه هذا الحديث الشريف .

والقصة التى جاءت هنا لم تعن بتحديد الزمان والمكان والشخوص ، وهى سمة عامة فى القصص القرآنى والنبوى ، إن كل ما عرفناه عن هذه القصة أنها حدثت فى بنى إسرائيل ، ولكن فى أى زمان ، وأى مكان ، ومن هم هؤلاء الثلاثة على وجه التحديد ؟ ، هذا شىء لم تعن به القصة ، لأن الهدف من القصة القرآنية والقصة النبوية هو سوق العبرة والعظة ، وهذا لا يحتاج إلى بيان الزمان والمكان والشخوص .

حقيقة أم تمثيل :

ولكن هذه القصة مع ذلك وقعت كما قصها الرسول – ﷺ – فى هذا الإيجاز ، إنها ليست قصة من نسج الخيال ، ولو أراد شيئا من ذلك لجاء به على طريقة المثل ، وليس على طريقة الرواية التاريخية ، فنحن نؤمن بأن هذه الوقائع التى صاغها رسول الله – ﷺ – فى عبارته البليغة حدثت بالفعل فى بنى إسرائيل ، وأن الله أخبره بوقائعها ، شأنها شأن غيرها من الوقائع التاريخية ، التى وردت فى القرآن الكريم والحديث الشريف .

لكن الدكتور / محمد رجب البيومى يتشكك فى واقعية هذه القصة ، ويكاد يميل إلى أنها لم تقع على الحقيقة : « لقد حكى الرسول هذه الأقصوصة عن بنى إسرائيل ، كما يظهر من النص النبوى الكريم ، أفتكون هذه الأحداث قد وقعت فعلا ، وألهمها الله لنبيه ؟ إن اختيار القوم من بنى إسرائيل لا من أى قوم آخرين قد يدل على ذلك ، ولكن قصصا أخرى تنسب لرجال من بنى إسرائيل فى كتب الحديث ، ويدل سياقها على أنها سيقت مساق التمثيل »[1] ومعنى هذا أن دليل وقوعها الوحيد هو نسبة الأحداث إلى أشخاص من بنى إسرائيل ، وهذا الدليل يفقد قيمته عندما تنسب بعض الأحداث والوقائع التى لا يستسيغها عقل ، ولا يقبلها منطق إلى قوم من بنى إسرائيل فى حديث آخر ، وهنا يخرجها الأستاذ الدكتور إلى مجال التمثيل ، ومع أنه لم يصرح بأن قصة الابتلاء من باب التمثيل فإن مناقشته لوقائع قصة المستلف ألف دينار ، وأحداثها ، والتى انتهى برفض وقوعها يمكن أن تنصرف من باب أولى إلى قصة الابتلاء .

إن قصة المستلف ألف دينار ، والذى أشهد الله تعالى على نفسه وجعله

---

(١) البيان النبوى ص ١١١ .

كفيلا ، وضرب أجلا مسمى بعد أن قبل المقرض ذلك ، ولما جاء الأجل ولم يجد وسيلة تصله بصاحب القرض وضع الألف دينار فى خشبة نقرها ووضع معها صحيفة إلى صاحبه ثم ألقاها فى البحر ، فحملها الموج إلى الشاطىء ، وكان المقرض قد خرج ينظر ، لعل مركبا قد جاء لماله ، فلقى الخشبة فأخذها لأهله حطبا ، فلما نشرها وجد المال والصحيفة .

يقول الأستاذ الدكتور : « فماذا نرى فى هذه الأقصوصة النبوية بعد التدقيق والإمعان ، أتكون الخشبة الملقاة فى البحر حاملة الألف دينار حقيقة واقعة ؟ ! ، أيوجد من العقلاء من يضحى بهذا المبلغ الضخم وهو يعلم أن احتمال وصوله فى حكم المستحيل ؟ أيوجد من تسوقه الظروف ليقف على سيف البحر منتظرا صندوقا ماليا يصل إليه فى عهد لم يعرف البريد ؟ ، كل ذلك مما يبعد بالقصة عن واقعيتها إلى مساقها مساق التمثيل »[1] .

ومما يلاحظ أنه ليس فى نص الحديث أن المقرض خرج يلتمس صندوقا ماليا يصل إليه ، وإنما الذى فى الحديث أن الرجل خرج لعل مركبا جاء لماله ، وهذا أمر مستساغ ، لأن أجل الدين قد حل ، وبينه وبين الرجل بحر ، ولو لم يكن يثق فى أمانة الرجل وصدقه لما أقرضه الألف دينار ، فلا غرابة فى أن يخرج فى هذا الوقت لعله يجد مركبا قادمة تحمل إليه ماله .

أما رد هذه القصة إلى التمثيل لأن العقل لا يصدقها فإن هذا الأمر لا يقاس بعقولنا ، ولا بطريقة تفكيرنا ، وإنما يفسر تصرف الرجل بطريقة تفكيره هو ، إن الرجل الذى اقترض ألف دينار ، وجعل من الله شهيدا وكفيلا ، وقبل منه المقرض هذا يمكن أن يكون على ثقة فى الله لا حدود لها ، ومن كان على هذه الشاكلة فإنه قد يتصرف بطريقة ترفضها عقولنا ،

(١) السابق ص ١١٢ .

ولكنها عند أمثال هؤلاء تكون طبيعية جدا ؛ لأنها تتسق مع طبيعة تفكيرهم ، ونحن نرى حتى هذه اللحظة من تصرفات بعض الناس ما لو سمعنا به لرفضته عقولنا ، ولكنه مع ذلك واقع نراه بأعيننا ، فغرابة التصرف ليست سببا مقنعا لرد وقوع القصة .

ثم إن الرجل لم يلقها فى البحر ليحملها الموج إلى الرجل المقرض ، إن الحديث يذكر لنا ما قاله الرجل « اللهم إنك تعلم أنى كنت تسلفت فلانا ألف دينار ، فسألنى كفيلا ، فقلت كفى بالله كفيلا ، فرضى بك كفيلا ، وسألنى شهيدا ، فقلت كفى بالله شهيدا ، فرضى بك ، وإنى جهدت أن أجد مركبا أبعث إليه الذى له فلم أقدر ، وإنى أستودعها ، فرمى بها فى البحر » إن الرجل هنا لم يقصر فى الأخذ بالأسباب لرد القرض ، ولكنه لم يجد سبيلا لذلك ، فلجأ إلى الله الذى يثق فيه إلى أبعد حدود الثقة ، وهو حينما رمى بالخشبة فى الماء فإنما كان يستودعها ، ولم يكن يرسلها إلى المقرض ، فعلمه باستحالة وصول الرسالة هنا لا موضع له ، وهل هناك غرابة فى أن يستودع من كان فى مثل ثقة هذا الرجل وإيمانه مبلغا كهذا ؟ .

إن أم موسى ألقت بوليدها فى اليم ، استجابة لوحى الله تعالى : ﴿ **وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ولا تخافى ولا تحزنى إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين** ﴾[1] ، ولم تكن أم موسى نبية بإجماع العلماء ، ولكن هذا الوحى كان وحى إلهام ، أو رؤيا منام ، أو كلام ملك ، كالملك الذى جاء للأبرص والأقرع والأعمى[2] ، فتصرف أم موسى

---

(١) القصص الآية ٧ .

(٢) فتح القدير ٤ /١٥٩ .

هنا يرجع إلى ثقتها فى الله ثقة مطلقة ، ولو رآها أحد وهى تلقى بوليدها فى اليم لاتهمها بالجنون ، وأين هو العقل الذى يقبل مثل هذا التصرف ؟ ولكنه مع ذلك حدث ووقع .

وإبراهيم عليه السلام ، ألم يترك ابنه وأمه فى صحراء لا زرع فيها ولا ثمر ، ولا ماء ولا ناس ؟ !

ولا مجال للاسترسال فى وقائع التاريخ القديم والحديث ، التى تجافى فى ظاهرها منطق العقل ، ولكنها مع ذلك ثابتة الوقوع ، فليس وضع ألف دينار فى خشبة وإلقاؤها فى البحر بأكثر غرابة ولا معقولية من كثير من الوقائع الثابتة ، فكيف نتخذ من غرابة الواقعة سببا لرفض وقوعها[1] .

وإذا كان الأستاذ الدكتور يرى أن قصة مقترض الألف دينار من قبيل التمثيل لغرابتها ولا معقوليتها فإن قصة الأبرص والأقرع والأعمى تدخل باب التمثيل من باب أولى ؛ لأن وجه الغرابة فيها أكبر ، ووجود الملك فيها يمكن أن يكون سببا من أسباب ردها إلى التمثيل .

وإذا لم يكن قد صرح بهذا فى قصة الأبرص والأقرع والأعمى ، مع أن السياق يوحى بذلك فإنه صرح فى قصة قاتل التسعة والتسعين بأنها من قبيل التمثيل قال : « وليس فى الأمر اختصام ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولا قياس مساحة الأرض ليعلموا إلى أى الناحيتين كان الميت أقرب ، وإنما كان ذلك كله تجسيما لفداحة الجرم وهول الذنب »[2] ، ونحن لا نتفق مع أستاذنا فيما ذهب إليه هنا ، فإذا كان عالم الشهادة يضم من الوقائع الثابتة

---

(١) راجع أيضا مناقشة د /محمد بن حسن الزير للدكتور محمد رجب البيومى فى هذه القضية : القصص فى الحديث النبوى ٣٥٢ ، ٣٥٣ .

(٢) البيان النبوى ص ١١٣ .

ما لا تستسيغه العقول ، وهو مع ذلك ثابت الوقوع ، فإن عالم الغيب يمكن أن يقع فيه ما لا يقع تحت إدراكنا ، إن حواسنا وعقولنا غير قادرة على استيعاب عالم الشهادة ، وهو مجال حركتها ، فكيف نقحمها فى عالم لا نعرف من أمره شيئا ، وما الذى يمنع أن تكون هناك خصومة وقياس فى عالم الغيب ؟ ! رحم الله الدكتور محمد حسين الذهبى حينما قال : « كل ما جاء فى القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف من قصص عن أهل الكتاب وعن غيرهم من الغابرين لم يكن إلا حقا وصدقا ، ووحيا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه »[1] .

إننا لو رددنا كل قصة واقعية إلى التمثيل ، لأن وقائعها لا يستسيغها العقل لرددنا أكثر القصص القرآنى التاريخى ؛ لأن فيها الكثير والكثير مما هو أوغل فى الغرابة من قصة المستلف الألف دينار ، أو قصة قاتل التسعة والتسعين . وأستاذنا الدكتور رفض مقولة الأستاذ الجامعى الكبير الذى أعلن « أن القصص القرآنى لا يتقيد بالواقع التاريخى ، إذ يصطنع فى رواية الأحداث أسلوبا فنيا تقتضيه حرية الفن » وقد قال فى رده عليه : « وقد نسى أن القرآن الكريم لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وأن القاص البشرى يلجأ إلى الخيال فى فنه حين يجد الواقع محدودا لا يسمح له بما يمتع ويروق ، ولكن الله جل شأنه لا يعجزه شيء فيبحث عن بديله ، وهو القائل فى كتابه « إن هذا لهو القصص الحق » ، « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب ما كان حديثا يفترى » ، وإذا صح لدى قوم أن الخيال يزين الواقع ويكمله فقد فاتهم أن بعض حقائق الحياة يفوق الخيال روعة وتأثيرا ، بل يفوق ما يتصوره أعرق الموغلين فى الخيالات »[2] .

---

(١) الإسرائيليات فى التفسير والحديث ص ٨٠ ، مجمع البحوث الإسلامية ١٣٩١هـ /١٩٧١م .

(٢) البيان القرآنى ص ٢٠٣ ، ٢٠٤ .

والأستاذ الدكتور يتوقف أمام ثلاث قصص من القرآن الكريم متفاوتة الطول ، وهى : قصة أصحاب الجنة من سورة نون [1] ، وقصة موسى والعبد الصالح من سورة الكهف[2] ، وقصة يوسف[3] ، ولم يرد أى واحدة منها إلى التمثيل ، مع أن فيها الكثير مما لا يستسيغه العقل . ويكفى أن تكون تصرفات العبد الصالح بالغة الغرابة عند نبى الله موسى ، وكيف يستسيغ عقل قتل نفس زكية بغير جريرة ، أو خرق سفينة وهى فى قلب الماء ، على يد عبد صالح يتتلمذ على يدينه نبى ؟ . وإذا لم يستسغ هذه التصرفات عقل نبى الله موسى ، وهو من يتلقى الوحى عن الله فهل تستسيغها عقولنا ؟ ومع هذا كله نصدقها ونؤمن بوقوعها ؛ لأنها وحى الله الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

إننا لو « جوزنا أن نحمل ما فى قصص القرآن من أشياء غريبة على أنه تمثيل أدى بنا ذلك إلى إنكار الكثير من الحقائق التى تضمنتها الآيات الدالة على قدرة الله فى هذا القصص »[4] .

وإذا كان القصص القرآنى على ما فيه من غرابة حقا وصدقا عند الدكتور محمد رجب البيومى فما الذى يمنع أن ينسحب هذا الحكم على القصص النبوى ؟ إن مصدر القصص القرآنى والقصص النبوى واحد ، وهو الوحى . والقرآن الكريم يقول بعد أن سرد قصة مريم وزكريا ويحيى عليهم السلام :
﴿ ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم

---

(١) البيان القرآنى ص ٢٠٩ .
(٢) السابق ص ٢١٤ .
(٣) السابق ص ٢٢١ .
(٤) سيكولوجية القصة فى القرآن ص ٢٤٥ .

أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون ﴾[1] ، ويقول فى سورة القصص : ﴿ وما كنت بجانب الغربىّ إذ قضينا إلى موسى الأمر وما كنت من الشاهدين ﴾[2] ، ويقول فى سورة هود فى نهاية قصة نوح : ﴿ تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين ﴾[3] .

فأخبار الماضين وقصصهم ليس لها مصدَر إلا الوحى ، سواء أجاءت فى سورة قرآنية ، أو فى حديث نبوى ، ولا فرق . فالذى أخبرنا بهذا هو نفسه الذى أخبرنا بهذا ، صلوات الله وسلامه عليه .

إن الدكتور محمد رجب البيومى كتب الكلام الأول فى رسالته للدكتوراه التى قدمها إلى كلية اللغة العربية فى منتصف الستينات تقريبا ، ثم كتب كتابه : « البيان القرآنى » بعد ذلك بأكثر من خمس سنوات ، فهل نعد رأيه فى القصص القرآنى من حيث وقوع الأحداث بالغة ما بلغت غرابتها عدولا عن رأيه الذى قاله فى القصص النبوى ، والذى رد بعضه إلى التمثيل لغرابته ولا معقوليته ؟ .

إن الذى يحول دون ذلك هو أن الرسالة طبعت أكثر مرة فى دار الفكر ودار الوفاء ، مع بقاء هذا الرأى فيها دون تغيير ، ونحن لا نعتقد أن الأستاذ الدكتور يفرق بين القصص القرآنى والقصص النبوى من حيث وقوع الأحداث أو عدم وقوعها ، فليس هناك مبرر لذلك ، ولعله لو بدا له أن يراجع كتابه « البيان النبوى » لكان أول ما يبدأ بتعديله هو ما قاله فى القصص النبوى الذى رده إلى التمثيل .

---

(١) آل عمران الآية ٤٤ .
(٢) القصص الآية ٤٤ .
(٣) هود الآية ٤٩ .

القصص التمثيلي فى القرآن والحديث :

وليس معنى ذلك أن الحديث النبوى يخلو من القصص التمثيلي . إن القصة التمثيلية موجودة فى القرآن الكريم والحديث الشريف معا[1] ، وإن كان هناك من أنكر وجود القصص التمثيلي فى القرآن [2] .

لكن ليست القضية فى القصص التمثيلي هى أن ما فيها من وقائع مستحيل الوقوع ، بل إن القصص التمثيلي يدخل فيما يمكن أن يقع ، وهو بهذه الصورة متمم للقصص التاريخى الواقعى ، وإذا كان النوع الأول صادقا فى وقائعه وأحداثه فإن النوع الثانى صادق من جهتين : موضوعية وفنية .

« أما الوجهة الموضوعية ففى تمثيله بأشخاص غير معينين ، لم يكن لهم وجود بأسمائهم فى واقع التاريخ ، ولكن وجود أمثالهم فى واقع الحياة ممكن ، وذلك من حيث مواقفهم وتصرفاتهم ، التى تمليها نوازع نفسية ، راسبة فى شعور الإنسان ؛ لأنها من طباعه وفى غرائزه ، وأما من الوجهة الفنية ففى تصويره للشخصية من خلال الحوار تصويرا حيا ، وفى دقة نقلها لمشاعرها ، وتعبيره عن مواجيدها وأحاسيسها ، وهذه هى وظيفة الفن »[3] .

وقد أحصى الدكتور محمد بن حسن الزير ثمانى قصص تمثيلية فى الحديث النبوى إحداها يحتمل أن يكون لها أصل واقعى[4] ، وقال فيها : « وهذه القصص المضروبة للتمثيل وإن كانت لا تمثل وقائع أو حوادث وقعت بذاتها من خلال أشخاص معروفين ولهم وجود تاريخى فإنها تمثل وقائع وأحداثا

---

(١) انظر : القصص التمثيلي فى كتاب : سيكولوجية القصة فى القرآن ص ٢٤٥ - ٢٥٦ ، والقصة التمثيلية فى كتاب : القصص فى الحديث النبوى ص ٣٤٤ - ٣٥٣ .

(٢) سيكولوجية القصة فى القرآن ص ٢٤٥ .

(٣) السابق ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ .

(٤) القصص فى الحديث النبوى ص ٣٤٥ وانظر ص ٤٨٧ ، ٤٨٨ .

يمكن أن تقع ، ويمكن أن نجد أمثالها فى واقع الحياة »[1] ، فليست القصة التمثيلية هى التى تصور وقائع وأحداثا يستبعد حدوثها أو يستحيل ، ولكنها التى يمكن أن تقع فى الحياة أحداثها ، ويستسيغ العقل وقائعها .

شخصيات القصة :

فإذا عدنا إلى شخصيات قصة الابتلاء التى نحن بصددها وجدنا أن شخصية الملك هى الشخصية المحورية فيها ، مع أن القصة لم تسق له ، وإنما سيقت لهؤلاء الثلاثة فهم موضع الابتلاء والاختبار ؛ فالنظر لا يتعلق إلا بهم ، والانتظار والتشوق والخوف والقلق لا يتصل إلا بالثلاثة ، وخاصة فى الجزء الأخير من القصة ، ومع هذا كله فإن شخصية الملك تستحوذ على أكبر مساحة من القصة ، شأنه شأن الأستاذ الذى يتصدى لامتحان مجموعة من الطلاب ، فلولاهم ما جلس مجلسه ، ومع هذا فإن الوقت الذى يجلسه الأستاذ فى الامتحان يتساوى مع مجموع الأوقات التى يشغلها جميع الطلاب فى هذا الامتحان ، وبرغم هذا فإن القضية قضية الطلاب ، وليست قضية الأستاذ ، فالامتحان امتحانهم ، والنتيجة نتيجتهم ، والأنظار تتجه إليهم وتتعلق بهم .

والملك هنا يؤدى دورا يلبس فيه أكثر من ثوب .

فهو فى الجزء الأول إنسان يعين المرضى ، ويعمل على شفائهم ، ويعطيهم سؤلهم . إنه لا ينتظرهم حتى يسألوا ، وإنما يبدأ بسؤالهم عما يحبون ، وينفذ لهم ما يريدون ، بل ينفذ لهم أقصى ما يمكن أن تصل إليه رغباتهم وطموحاتهم .

وهو فى الفصل الأخير يتشكل فى صور متعددة حسب الشخصية التى

---

(١) السابق ص ٣٥٠ .

سيلقاها ، فهو مرة أبرص ، وأخرى أقرع ، وثالثة أعمى ، حتى ينتهى من مهمته التى كلف بها .

والشخصيات الثلاثة الأخرى مجموع أدوارهم يقترب من دور الملك .

أى أن الملك وحده يشغل نصف مساحة القصة تقريبا .

ولو أن أديبا صاغ هذه القصة لما أعطاه منها إلا أقل القليل ، لأنه كان سيشغل المساحة الزمنية بين الجزء الأول والجزء الأخير بما لا حصر له من الجزيئات والتفصيلات ، حتى تستغرق الجزء الأكبر من القصة ، ويأتى الفصل الأخير سريعا خاطفا ، شأن القصص التى نراها ونقرؤها ، حتى يكاد يذهب أثره ، أما هنا فإن أول القصة يرتبط بآخرها ، والمسافة الزمنية الفاصلة تطوى طيا ، ولك أن تتخيلها كما تشاء ، لكن الملك والابتلاء لا يغيبان عنك لحظة واحدة .

لغة القصة :

أما لغة القصة هنا فإنها لغة معبرة مصورة ، إنها تعطيك بالمفردات والتراكيب وأدوات الربط صورا حية للشخوص والنفوس ، والمشاعر والأحاسيس ، والعلاقات الاجتماعية ، بصورة فريدة .

أبعاد الشخصية :

إن اللغة هنا استطاعت أن تقدم لك صورة واضحة لأبعاد الشخصية الثلاث التى يعنى بها محترفو الفن القصصى فى العصر الحديث[1] .

فالبعد الخارجى للشخصية ، والبعد الداخلى ، والبعد الاجتماعى ، فى غاية الوضوح .

---

(١) انظر : أبعاد الشخصية فى : القصص فى الحديث النبوى ص ٢٩٦ وما بعدها .

البعد الخارجى :

إن تحديد الملامح الخارجية للشخصيات الثلاث يتحدد فى الجملة الأولى : إن ثلاثة فى بنى إسرائيل أبرص وأقرع وأعمى ، لقد عنيت القصة أولا بالوصف الخارجى للشخصية ، والاكتفاء بالصفة عن الموصوف يجعل القضية كلها محصورة فى هذا الوصف وحده ، وأنت تستطيع بهذه الكلمات أن ترى ملامح الشخصية الخارجية دون أن تحتاج إلى من يرسم لك هذه الملامح فى صفحات كثيرة أو قليلة .

وكما رسمت القصة أشكالهم الخارجية فى حال الابتلاء رسمت أشكالهم الخارجية فى حال الصحة والعافية ، فهذا أعطى لونا حسنا ، وجلدا حسنا . والثانى أعطى شعرا حسنا ، والثالث رد الله إليه بصره .

وإذا كانت لغة الحديث قد استطاعت أن تجسد لك الصورة الخارجية للثلاثة فى حال المرض والصحة فإنها استطاعت كذلك أن ترسم لك الصورة الأخيرة لهؤلاء الثلاثة :

« إن كنت كاذبا فصيرك الله إلى ما كنت » .

« أمسك عليك مالك فإنما ابتليتم ، فقد رضى عنك وسخط على صاحبيك » .

لم تنص اللغة هنا على الصورة الأخيرة ، ولم ترسم الملامح الخارجية للثلاثة فى هذه المرحلة بالطريقة نفسها ، ولكنها اكتفت بأن تردك للصورة الأولى فى الأبرص والأقرع ، وأن تبقى على الصورة الجديدة فى الأعمى ، وردك للصورة الأولى فى الأبرص والأقرع أقرب إلى رد الأعجاز على الصدور ، إنه هنا لا يعطيك الصورة ، ولكن عليك أن تعود إلى الصورة الأولى لترى ملامحهم الخارجية الجديدة .

البعد الاجتماعى :

أما البعد الاجتماعى فتجسده لك عبارة « قد قذرنى الناس » على لسانى الأبرص والأقرع ، إنها جملة واحدة لا غير ، لكنها استطاعت أن ترسم لك صورة واضحة جلية لعلاقة الناس بهما ، وعلاقتهما بالناس ، وما فيها من بعد ونفور من جانب الناس ، وانطواء وانكسار واستيحاش من جانب الأبرص والأقرع .

وأما البعد الاجتماعى للأعمى فهو بعد طبيعى ، فعدم النص عليه هنا يعنى أنه لا يتميز بشىء ، وبهذا يكون ترك النص على تحديد ملامح هذا البعد مبينا له وموضحا ، بصورة لا تقل عن تحديد البعد الاجتماعى لعبارة « قد قذرنى الناس » فالأول لتفرده نص عليه ، والثانى لطبيعيته لم ينص عليه .

البعد النفسى :

أما البعد النفسى فتتقاسم خطوطه أكثر من عبارة ، إن تحديد البعد الاجتماعى يقوم بدور مهم فى تحديد ملامح هذه النفسية ، فاستقذار الناس لهما ، والنفور منهما ، لابد أن يترك أثره على المشاعر والأحاسيس ، ابتداء من الشعور الحاد بالنقص ، إلى تكوين موقف من المجتمع يكون رد فعل لموقف المجتمع منهما ، وطلباتهم فى ردودهم على الملك تحدد أيضا أبعادهم النفسية كما سبق بيان ذلك ، فأنت تلمح اللهفة والطمع والرغبة الدفينة فى التحول إلى نقيض الصورة عند الأبرص والأقرع فى ردهما على الملك ، وتلمح الرضا والطمأنينة والهدوء وسكينة النفس والإيمان عند الأعمى فى رده أيضا .

وتستطيع أن ترى الصورة الأخرى فى الشطر الثانى من القصة ؛ إن الغرور والكبرياء وكفر النعمة والبطر تراها واضحة عند الأبرص والأقرع ، أما صورة الأعمى فتراها هى هى فى حاليه ، لم تغيرها النعمة ، ولم تبدلها العافية .

وكل هذه الملامح الخارجية والنفسية والاجتماعية نهضت بها لغة النص ، وأدتها كأحسن ما يكون الأداء .

اتساق الشخصية :

وبتحديد الملامح النفسية للشخصيات الثلاث يتجسد لك اتساق الشخصية من أول القصة إلى آخرها .

فأنت تلمح القلق والاضطراب والخوف وضعف الإيمان بالله والطمع فى شخصيتى الأبرص والأقرع ، وهى أكثر وضوحا عند الأبرص ، تعرف كل ذلك من تحليل أجوبتهم وطلباتهم من غير حاجة إلى تحليل للشخصية ، وغوص فى قاع النفس ، وإجراء حوار داخلى مع النفس ، أو استرجاع ذكريات الماضى ، كما يفعل كتاب القصة ، والنتيجة التى انتهى إليها أمرهم تتسق مع ما عرفناه عنهم من لغتهم وأسلوبهم وطريقة تفكيرهم .

وشخصية الأعمى تجد فيها الإيمان والرضا والطمأنينة والقناعة منذ أول عبارة نطق بها ، وهو امر يتسق مع النتيجة التى ختمت بها القصة .

واتساق الشخصية فى القصة يعين القارىء الواعى على التنبؤ بالنتيجة النهائية ، ومن ثم فإنه يتلهف على معرفتها ، ويتشوق إليها ليرى صدق حدسه وصحة نبوءته ، وهذا أقرب شيء إلى الإرصاد المعروف فى البديع ، لكنه هنا لا يتوقف عند الكلمة والجملة والعبارة ، وإنما يتسع لسلوك الشخصية وتصرفها بما تنبىء عنه صفاتها وماضيها .

وقضية الإيمان والقناعة قضية إرادة واختيار ، والرضا والطمأنينة نتائج فعل إرادى اختيارى ، وبهذا التصور نختلف مع الكرمانى الذى كان يرى أن القضية قضية مزاج « كان مزاج الأعمى أصح من مزاج رفيقيه ، لأن البرص مرض يحصل من فساد المزاج وخلل الطبيعة ، وكذلك القرع ،

بخلاف العمى فإنه لا يستلزم ذلك ، بل قد يكون من أمر خارج ، فلهذا حسنت طباع الأعمى ، وساءت طباع الآخرين[1] ، إن الأمر على هذا التصور يصبح حتميا ، ولو كان حتميا فلا مكان لسؤال ولا عقاب ، على عكس الفعل الإرادى . ثم إنه لو كان الأمر على ما قال لكان كل أقرع وكل أبرص كذلك ، ولكن الواقع غير ذلك ، ومهما كان شأن الطبع والمزاج فإنه لو تحقق الإيمان – وهو فعل اختيارى – لوجه السلوك وجهته الصحيحة .

البعد الخارجى للملك :

أما الملك فلم يتحدد فيه إلا بعد واحد ، وهو البعد الخارجى ، الذى ظهر فيه ، فهو فى القسم الأول فى صورة آدمى ، حسن الهيئة مقبول الصورة ، دمث الخلق لا تكاد تراه حتى تأنس إليه ، وتطمئن لقربه منك ، وقربك منه ، وهى وإن كانت أمورًا لا تقوم على نص صريح ، أو وصف ظاهر ، ولكنها لابد منها ، لأنها ضرورة للوظيفة الموكولة إليه فى الفصل الأول من القصة ، فترك النص هنا على ملامحه الخارجية لا يعنى أن القصة لا تعطيها ، فإن عطاء النصوص يتم بالذكر والحذف ، وقد يعطى النص بالحذف والترك بأفضل مما يعطيه بالذكر . وإن شئت فانظر كيف حذفت القصة بعض أجزاء الكلام اكتفاء بما هو مذكور ، وكيف تركت مساحة كبيرة لحركة عقل المتلقى وخياله ، ترى هذا من أول الحديث إلى آخره ، وأبرز نقطة فيه هى ترك الأمر عند دعاء الملك ، ولم نعرف النتيجة بعد ذلك ، من هنا تبدأ حركة العقل والخيال ، وهى حركة تتجه وجهة واحدة نحو النتيجة الصحيحة ، ومهما تعددت العقول المتلقية فلن تختلف النتيجة ، فقد

---

(١) فتح البارى ٦ /٥٨١ .

ساقك الحديث إلى طريق واحدة ، وتركك لتصل إلى النهاية بنفسك ، كما لو كنت مصطحبا لنص الحديث ، وهذا الأمر من شأنه أن يثبت النتيجة فى النفوس ، ولو أعطى الحديث النتيجة لما كان لها هذا التأثير .

أما فى الفصل الثانى فإن القصة نصت على أن الملك أتى كل واحد من الثلاثة فى صورته وهيئته ، وهكذا ظهر لك الملك فى ثلاث صور مختلفة فى هذا الفصل .

أما ما وراء ذلك من أبعاد أخرى للشخصية فلا معنى للبحث عنها عند الملك ، لا فى الملامح النفسية الداخلية ، ولا فى العلاقات الاجتماعية ، لكن ربما كان موقف الأبرص والأقرع باعثا على العجب والدهشة عند الملك ، ولكن لا ينبغى أن نشغل أنفسنا بهذا ، فهو لا يفيد شيئا .

الحـوار :

والحوار دائما فى القصة كلها ثنائى ، والملك أحد طرفى الحوار دائما ، ونحن لا نرى فى القصة ما يوحى بأن هناك أكثر من شخص التقى مع الملك ، ولا ما يوحى أن الثلاثة قد حدث بينهم لقاء ، أو بين اثنين منهم ، وإن كان هناك ما يوحى أن الأعمى كان يعرف صاحبيه ، وربما كان كل من الثلاثة يعرف صاحبيه ، ويعرف قصته .

والحوار هنا على مستوى واحد ، اللغة عالية رفيعة موجزة موحية ، إنها هى لغة الرسول ﷺ وليست لغة شخوص الحوار ، ولكنها فى الوقت نفسه تشف عما فى نفوسهم ، وتشى بما فى ضمائرهم ، إن القصة هنا لا تُنطق الشخوص بما تنطق به بالفعل ، وإنما بما كان يمكن أن تنطق به ، لو أوتيت بيانا عاليا ، وبلاغة رفيعة ، إن لغة الحوار لا ينبغى أن تنقل ما يدور على ألسنة الشخوص ، وإنما ينبغى أن تترجم مشاعرهم ، وتجسد

أحاسيسهم ، وهذا هو المستوى الرفيع فى العمل الأدبى ، وارتقاء العمل الأدبى لا يقوم على لغة اللسان ، وإنما يقوم على لغة الجنان ، والمسرحيات الشعرية لا تنقل إلينا ما تقوله ألسنة الشخوص ، وإنما تُجرى على ألسنتهم لغة عالية رفيعة شفافة مكثفة ، وبهذا كانت أعمالا أدبية رائعة ، وخالدة فى الوقت نفسه .

الطامع والقانع :

ويلاحظ هنا أنه على الرغم من التفاوت فى طلب المال فإن المآل كان واحدا بالنسبة للثلاثة ، لقد كانت النتيجة النهائية بعد هذه المدة الطويلة أن لكلٍّ واديا مما طلبه ، مع أن هناك فرقا شاسعا بين الإبل والبقر والغنم ، ولكن معدل التوالد والتكاثر فى الغنم أعلى منه فى الإبل ، فعوضت الكثرة فروق الأحجام والأوزان وكانت النتيجة واحدة ، أى أن ما انتهى إليه أمر القانع (طالب الغنم) هو نفس ما انتهى إليه أمر الطامع (طالب الإبل وطالب البقر) ، وهذا يعنى أن الطمع لا يمنح شيئا زائدا ، وبالتالى فلا ينبغى لأحد أن يتعلق به ما دامت النتيجة واحدة ، بل إن أمر القانع أفضل من وجوه كثيرة ، إن الرضا والإيمان يمنحانه طمأنينة النفس أيا كان الأمر ، على عكس الطامع .

ثم انظر إلى الطامع والقانع لو فقد كل منهما وحدة من وحدات ثروته ، إن صاحب الإبل ينفطر قلبه لضياع بعير ؛ لأنه ثروة كبيرة من ناحية ، ولبخله الشديد من ناحية ثانية ، ولضعف إيمانه أو انعدامه من ناحية ثالثة ، وكذلك صاحب البقر ، أما صاحب الغنم فلو فقد شاة لما فارقه رضاه ولما ضاعت طمأنينته ، خاصة أن خسارته هينة من الناحية العملية ، وما الشاة بجوار البعير أو البقرة ؟ .



الأكثرية على الباطل :

ونلاحظ أيضا أن النتيجة النهائية تقول إن ثلثى الناس على الخطأ والخطيئة والثلث على الصواب ، وإن شئت قلت إن الأكثرية على الباطل والأقلية على الحق ، وهذا أمر يتفق مع كثير من نصوص القرآن الكريم : ﴿ **ولكن أكثر الناس لا يشكرون** ﴾ ، ﴿ **ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ ، ﴿ **ولكن أكثر الناس لا يؤمنون** ﴾ ، ﴿ **فأبى أكثر الناس إلا كفورا** ﴾ ، وهذا هو واقع الحياة كما نراها ونلمسها ، والقصة النبوية تجسدها هنا تجسيدا حيا .

النفس المنحرفة :

ونلاحظ أيضا أن المكابرة واللجاجة والمراء من لوازم النفس المنحرفة حتى لو رأت الحق رأى العين ، وهذا ما يجسده الحديث فى مواقف الأبرص والأقرع ، حيث بدأ معهما بالتلميح ثم بالتصريح ، ولكنهما لم يرتدعا ، ولم يتبينا العواقب ، فكانت النتيجة ما رأينا . ومن هنا كانت مناقشة النفوس المنحرفة ومحاولة إقناعها مضيعة للوقت فلا جدوى منها ولا فائدة فيها . كما أن اتعاظ النفوس المنحرفة قليل نادر ، ونحن نعتقد أن الأقرع كان يعلم شأن الأبرص ، وكان يمكن أن يتلافى ما حدث لصاحبه ، ولكنه سار سيرته ، فانتهى إلى نفس نهايته . وما أكثر ما نرى هذا فى واقع حياتنا ، فالقصة النبوية هنا لا تقدم لنا قصة فلان من الناس وفلان ، ولكنها تقدم لنا نماذج للنفوس البشرية ، نراها حية شاخصة فى حياتنا ، فى شخص فلان من الناس وفلان ، تماما كما وقعت فى ذلك التاريخ السحيق .

الأدب الحـــى :

إن الأدب الحى هو الذى يتعامل مع جوهر النفس الخالد وليس الذى يتعامل مع شخوص الناس الزائلة ، إن فلانا من الناس وفلانا يذهبون ولا

يرجعون ، وكتابة حكاية هذا أو ذاك فى وجهها الظاهر يقضى عليها بالزوال ، شأنها شأن الأشخاص الذين كتبت عنهم . أما من يترك ظواهر السلوك وظاهر الحياة ليغوص فى أعماق النفس ، ويتعامل معها ، فيجسد رؤاها وهواجسها ، وخوفها وقلقها واضطرابها ، وشكها ويقينها ، وما إلى ذلك ، ويخرج ذلك فى لغة حية رفيعة موحية نابضة بالحياة فذلك هو الذى يكتب أدبا خالدا ، والقصة القرآنية والقصة النبوية يجيئان فى ذروة هذا اللون من الأدب الرفيع الخالد .

هل كذب الملك :

ثم ان هناك أمرا مهما فى الحديث وهو أن الملك أخبر بغير الحقيقة حينما كان يقول لكل منهم : « رجل مسكين تقطعت بى الحبال فى سفرى » ، فهو ليس كذلك ، فهل يعد هذا من الكذب ؟ قال الصديقى : « وهذا من الملك من المعاريض التى يقصد بها التوصل إلى إفهام المقصود من غير أن يراد حقيقتها كما فى قول إبراهيم –صلى الله على نبينا وعليه وسلم – : هذا ربى وهذه أختى »[1] ، هذا وجه ، وهناك وجه آخر وهو أن الملك أصبح كذلك فى هذه المرحلة من الابتلاء ، فهو حينما كان يقول ذلك كانت هيئته وصورته تبدو كذلك ، فهو يتحدث عن صورته التى هو عليها الآن ، وليس عن حقيقة الأمر ، فصورته صورة رجل مسكين ، وهيئته هيئة من انقطعت به الحبال فى سفره ، وهو بهذه الصورة يخبر بحالته التى يراها الناس فيها الآن ، والأمر أمر اختبار وامتحان ، ومتى صح له أن يكون على غير صورته ، فإنه يصح له أن يخبر بما يتفق مع حال هذه الصورة وشكل تلك الهيئة . ولا

---

(١) دليل الفالحين ١ /٢٣٩ .

يعد هذا كذبا ، إلا إذا قلنا إن مجيئه على غير حقيقته هو كذب أيضا ، ثم إن الملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون كما أخبر القرآن عنهم ، فكيف نتصور أنهم يكذبون ؟ !



ثانياً : قصة التوبة

روايات القصة

رواية مسلم الأولى

حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنّى وَمُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ « وَاللَّفظُ لابْنِ الْمُثَنّى » قَالَا حَدَّثَنَا مُعَاذُ ابْنُ هشَامٍ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِي الصِّدِّيقِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ نَبِيَّ اللّهِ ﷺ قَالَ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الأَرْض فَدُلَّ عَلَى رَاهِبٍ فَأَتَاهُ فَقَال إِنَّهُ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِين نَفْسًا فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ فَقَالَ لَا فَقَتَلَهُ فَكَمَّلَ بِهِ مِائَةً ثُمَّ سَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَجُلٍ عَالِمٍ فَقَالَ إِنَّهُ قَتَلَ مِائَةَ نَفسٍ فَهَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ فَقَالَ نَعَمْ وَمَنْ يَحُولُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ انْطَلِقْ إِلَى أَرْضِ كَذَا وَكذَا فَإِنَّ بِهَا أُنَاسًا يَعْبُدُونَ اللّهَ فَاعْبُدِ اللّهَ مَعَهُمْ وَلَا تَرْجِعْ إِلَى أَرْضِكَ فَإِنَّهَا أَرْضُ سَوْءٍ فَانْطَلَقَ حَتَّى إِذَا نَصَفَ الطَّرِيقَ أَتَاهُ الْمَوْتُ فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ ومَلَائِكَةُ الْعَذَابِ فَقَالَتْ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ جَاءَ تَائِبًا مُقْبِلًا بِقَلْبِهِ إِلَى اللّهِ وَقَالَتْ مَلَائكَةُ الْعَذَابِ إِنَّهُ لَمْ يَعْمَلْ خَيْرًا قَطُّ فَأَتَاهُمْ مَلَكٌ فِى صَوَرِة آدَمِيٍّ فَجَعَلُوهُ بَيْنَهُمْ فَقَالَ قِيسُوا مَا بَيْنَ الْأَرْضَيْنِ فَإِلَى أَيَّتِهِمَا كَانَ أَدْنَى فَهُوَ لَهُ فَقَاسُوهُ فَوَجَدُوهُ أَدْنَى إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي أَرَادَ فَقَبَضَتْهُ مَلَائكَةُ الرَّحْمَةِ قَالَ قَتَادَةُ فَقَالَ الْحَسَنُ ذُكِرَ لَنَا أَنَّهُ لَمَّا أَتَاهُ الْمَوْتُ نَاءَ بِصَدْرِه .



رواية مسلم الثانية

حدّثنى عُبَيْدُ اللّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِىُّ حَدَّثَنَا أَبِى حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا الصِّدِّيقِ النَّاجِىَّ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا فَجَعَلَ يَسْأَلُ هَلْ لَهُ مِنْ تَوْبَةٍ فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَيْسَتْ لَكَ تَوْبَةٌ فَقَتَلَ الرَّاهِبَ ثُمَّ جَعَلَ يَسْأَلُ ثُمَّ خَرَجَ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَى قَرْيَةٍ فِيهَا قَوْمٌ صَالِحُونَ فَلَمَّا كَانَ فِى بَعْضِ الطَّرِيقِ أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَنَاءَ بِصَدْرِهِ ثُمَّ مَاتَ فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ فَكَانَ إِلَى الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ أَقْرَبَ مِنْهَا بِشِبْرٍ فَجُعِلَ مِنْ أَهْلِهَا . حدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِى عَدِىٍّ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ بِهٰذَا الإِسْنَادِ نَحْوَ حَدِيثِ مُعَاذِ بْنِ معَاذٍ وَزَادَ فِيهِ فَأَوْحَى اللّهُ إِلَى هٰذِهِ أَنْ تَبَاعَدِى وَإِلَى هٰذِهِ أَنْ تَقَرَّبِى .



رواية البخارى

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَبِى عَدِىٍّ عَنْ شُعْبَةَ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَبِى الصِّدِّيقِ النَّاجِىِّ عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىِّ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِىِّ ﷺ قَالَ :

كَانَ فِى بَنِى إِسْرَائِيلَ رَجُلٌ قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا ، ثُمَّ خَرَجَ يَسْأَلُ ، فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ فَقَالَ لَهُ : هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ ؟ قَالَ : لَا ، فَقَتَلَهُ . فَجَعَلَ يَسْأَلُ ، فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ ائْتِ قَرْيَةَ كَذَا وَكَذَا ، فَأَدْرَكَهُ الْمَوْتُ فَنَاءَ بِصَدْرِهِ نَحْوَهَا ، فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ ، فَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَقَرَّبِى وَأَوْحَى اللَّهُ إِلَى هَذِهِ أَنْ تَبَاعَدِى ، وَقَالَ : قِيسُوا مَا بَيْنَهُمَا ، فَوُجِدَ إِلَى هَذِهِ أَقْرَبَ بِشِبْرٍ ، فَغُفِرَ لَهُ .



رواية ابن ماجة

حدثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ . ثنا يَزِيدُ بْنُ هَٰرُونَ . أَنبأنا هَمَّامُ بْنُ يَحْيَىٰ عَنْ قَتَادَةَ ، عَنْ أَبِي الصِّدِّيقِ النَّاجِي ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ؛ قال : أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِمَا سَمِعْتُ مِنْ فِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ؟ سَمِعَتْهُ أُذُنَاىَ ، وَوَعَاهُ قَلْبِي « إِنَّ عَبْدًا قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا ، ثُمَّ عَرَضَتْ لَهُ التَّوْبَةُ . فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ . فَدُلَّ عَلَى رَجُلٍ فَأَتَاهُ . فَقَالَ : إِنِّي قَتَلْتُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا . فَهَلْ لِي مِنْ تَوْبَةٍ ؟ قَالَ : بَعْدَ تِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ نَفْسًا ! قَالَ ، فَانْتَضَى سَيْفَهُ فَقَتَلَهُ . فَأَكْمَلَ بِهِ الْمِائَةَ . ثُمَّ عَرَضَتْ لَهُ التَّوْبَةُ فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ . فَدُلَّ عَلَى رَجُلٍ . فَأَتَاهُ فَقَالَ : إِنِّي قَتَلْتُ مِائَةَ نَفْسٍ ، فَهَلْ لِي مِنْ تَوْبَةٍ ؟ قَالَ ، فَقَالَ : وَيْحَكَ ! وَمَنْ يَحُولُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ ؟ اخْرُجْ مِنَ الْقَرْيَةِ الْخَبِيثَةِ الَّتِي أَنْتَ فِيهَا ، إِلَى الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ ، قَرْيَةِ كَذَا وَكَذَا . فَاعْبُدْ رَبَّكَ فِيهَا . فَخَرَجَ يُرِيدُ الْقَرْيَةَ الصَّالِحَةَ ، فَعَرَضَ لَهُ أَجَلُهُ فِي الطَّرِيقِ . فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ . قَالَ إِبْلِيسُ : أَنَا أَوْلَىٰ بِهِ ، إِنَّهُ لَمْ يَعْصِنِي سَاعَةً قَطُّ . قَالَ ، فَقَالَتْ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ : إِنَّهُ خَرَجَ تَائِبًا » .

قَالَ هَمَّامٌ : فَحَدَّثَنِي حُمَيْدٌ الطَّوِيلُ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، عَنْ أَبِي رَافِعٍ ، قَالَ : فَبَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَلَكًا . فَاخْتَصَمُوا إِلَيْهِ ثُمَّ رَجَعُوا . فَقَالَ : انْظُرُوا . أَيَّ الْقَرْيَتَيْنِ كَانَتْ أَقْرَبَ ، فَأَلْحِقُوهُ بِأَهْلِهَا .

قَالَ قَتَادَةُ : فَحَدَّثَنَا الْحَسَنُ ، قَالَ : لَمَّا حَضَرَهُ الْمَوْتُ احْتَفَزَ بِنَفْسِهِ فَقَرُبَ مِنَ الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ ، وَبَاعَدَ مِنْهُ الْقَرْيَةَ الْخَبِيثَةَ . فَأَلْحَقُوهُ بِأَهْلِ الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ .

حدّثنا أَبُو الْعَبَّاسِ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَغْدَادِيُّ . ثنا عَفَّانُ . ثنا هَمَّامٌ ، فَذَكَرَ نَحْوَهُ .

رواية الإمام أحمد

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَهِ حَدَّثَنِى أَبِى ثَنَا يَزِيدُ أَنَا هَمَّامُ بنُ يَحْيَى ثَنَا قَتَادَةُ عَنْ أَبِى الصِّدِّيقِ النَّاجِىِّ عَنْ أَبِى سَعِيدِ الْخُدْرِىِّ قَالَ لَا أُحَدِّثُكُمْ إِلَّا مَا سَمِعْتُ مِنْ رَسُولِ اللهِ ﷺ سَمِعَتْهُ أُذُنَاىَ وَوَعَاهُ قَلْبِى إِنَّ عَبْدًا قتَلَ تِسْعةً وتِسْعِين نَفْسًا ثُمَّ عَرَضَتْ لَهُ التَّوبَةُ فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمِ أَهْلِ الْأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَجُلٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ إِنِّى قَتَلْتُ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا فَهَلْ لِى مِنْ تَوْبَةٍ قَالَ بَعْدَ قَتْلِ تِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ نَفْسًا قَالَ فَانْتَضَى سَيْفَهُ فَقَتَلَهُ بِهِ فَأَكْمَلَ بِهِ مِائَةً ثُمَّ عَرَضَتْ لَهُ التَّوْبَةُ فَسَأَلَ عَنْ أَعْلَمَ أَهْلِ الْأَرْضِ فَدُلَّ عَلَى رَجُلٍ فَأَتَاهُ فَقَالَ إِنِّى قَتَلْتُ مِائَةٍ نَفسٍ فَهَلْ لِى مِنْ تَوْبَةٍ فَقَالَ وَمَنْ يَحولُ بَيْنَكَ وَبَيْنَ التَّوْبَةِ أَخْرُجْ مِنَ الْقَرْيَةِ الْخَبِيثَةِ الَّتِى أَنْتَ فِيهَا إِلَى الْقَرْيَةِ الصَّالِحةِ قَرْيَةِ كَذَا وَكَذَا فَاعْبُدْ رَبَّكَ فِيهَا قَالَ فَخَرَجَ إِلَى الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ فَعَرَضَ لَهُ أَجَلُهُ فِى الطَّرِيقِ قَالَ فَاخْتَصَمَتْ فِيهِ مَلَائِكَة الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ قَالَ فَقَالَ إِبْلِيسُ أَنَا أَوْلَى بِهِ إِنَّهُ لَمْ يَعْصِنِى سَاعَةً قطُّ قَالَ فَقَالَتْ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ إِنَّهُ خَرَجَ تَائِبًا قَالَ هَمَّامٌ فَحَدَّثَنِى حُمَيدٌ الطَّوِيلُ عَنْ بَكْرِ بْنِ عَبْدِ اللّهِ الْمُزَنِّى عَنْ أَبِى رَافِعٍ قَالَ فَبَعَثَ اللّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ مَلَكًا فَاخْتَصَمُوا إِلَيْهِ ثُمَّ رَجَعَ إِلَى حَدِيثِ قَتَادَةَ قَالَ فَقَالَ انْظُرُوا أَىَّ الْقَرْيَتَيْنِ كَانَ أَقْرَبَ إِلَيْهِ فَأَلْحِقُوهُ بِأَهْلِهَا قَالَ قَتَادَةُ فَحَدَّثَنَا الْحَسَنُ قَالَ لَمَّا عَرَفَ الْمَوْتَ احْتفَزَ بِنَفْسِهِ فَقَرَّبَ اللّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ الْقَرْيَةَ الصَّالِحَةَ وَبَاعَدَ مِنْهُ الْقَرْيَةَ الْخَبِيثَة فَأَلْحَقُوهُ بِأَهْلِ الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ .



تحليل القصة

اختلاف الصيغ :

تختلف صيغة القصة التى بين أيدينا فى مصادر الحديث ، ففيها تفصيل وإجمال ، وزيادة ونقص ، واختلاف فى الصيغ والمفردات ، ما بين مصدر ومصدر ، أو طريق وطريق .

وهذه القصة تنتهى فى المصادر التى بين أيدينا إلى رواية قتادة ، عن أبى الصديق الناجى ، عن أبى سعيد الخُدْرى ، عن النبى ﷺ .

ونحن هنا سنحلل رواية محمد بن المثنى التى رواها مسلم ، وسننظر فى الروايات الأخرى أيضا ، لأنها تتكامل مع هذه الرواية .

ومما يلفت النظر فى رواية الإمام أحمد أن الصحابى الجليل أبا سعيد الخدرى قال : لا أحدثكم إلا ما سمعت من رسول الله ﷺ ، سمعته أذناى ووعاه قلبى ، وهذا يعنى أن هناك من شكك فى هذه القصة ، فأسلوب القصر « لا أحدثكم إلا ما سمعت من رسول ﷺ » ، ينفى فيه التزيد والإضافة والادعاء ، والتغيير والتبديل ، ويؤكد به – والقصر من أقوى أساليب التوكيد – أنه لا يروى إلا ما سمع .

وفى سنن ابن ماجه : « ألا أخبركم بما سمعت من فِى[1] رسول الله ﷺ ؟ سمعته أذناى ووعاه قلبى » بأداة العرض « ألا » ، وهى رواية لا تخلو من التوكيد فى جملة العرض ، فقوله : « سمعت من فى رسول الله ﷺ » يعنى به أنه سمعه منه مباشرة ، فلا وساطة من أحد .

---

(١) أى من فم رسول الله ﷺ .

وأبو سعيد الخُدْرى يمكن أن يكون قال هذا مرة بأسلوب القصر ، ومرة بأسلوب العرض ، فروى عنه الأمران معا .

وهو لا يكتفى بهذا التوكيد ، وإنما يزيده تأكيدا بقوله : « سمعته أذناى ووعاه قلبى » فكأن التوكيد وحده لا يكفى فى الرد على من شكك فى أصل القصة ، أو فى روايتها ، حتى يضيف إليه هاتين الجملتين ، والجملة الأولى مؤكدة بالتكرار ، وبالنص على الفاعل « أذناى » ، وبتثنية أذن ، فالسمع يغنى عن ذكر الأذن ، لأنه لا يكون إلا بها ، وإثباتها إنما يكون لزيادة التوكيد وتقويته ، وثنّى الأذن حتى يثبت أنه كان مصيخا السمع كله ، وأنه كان أذنا واعية ، لم يشغله عن السماع شاغل أيا كان ذلك الشاغل ، فهو لم يسمع بأذن ويشغل الأخرى بشىء آخر ، وإنما سمع بأذنيه كلتيهما ، أما وعى القلب فليؤكد أنه فقه ما سمع ووعاه ، فليست القضية قضية سماع وكفى ، وهذا كله ليؤكد أن هذه القصة صحيحة النسبة إلى رسول الله ﷺ ، ومن هنا حظيت بإجماع البخارى ومسلم عليها من حيث الأصل ، وإن اختلفت الرواية بينهما ، بل إن هناك أكثر من رواية فى صحيح مسلم نفسه .



الفصل الأول

قاتل التسعة والتسعين :

قال ﷺ : « كان فيمن كان قبلكم رجل » ، وفى رواية البخارى « كان فى بنى إسرائيل رجل » ، ففيها تفسير للقبلية المذكورة فى رواية مسلم ، وتنكير رجل هنا لأنه لا يتعلق بتعريفه غرض من الأغراض ، فالعبرة بالقصة ، وليس بمن وقعت له هذه القصة ، فلا فرق بين أن تكون وقعت لفلان من الناس أو غيره ، وهذا شأن غالب فى القصص القرآنى والنبوى .

وفى رواية أحمد وابن ماجة : « إن عبدا » ، وهو وإن اختلف عن الروايات الأخرى من حيث اللفظ فإنه يتفق معها فى تنكير بطل القصة ، فلا ضرورة للبحث عن اسم هذا الرجل ، ولا معنى للوقوف عليه ، وقد قال ابن حجر « لم أقف على اسمه ولا على اسم أحد من الرجال ممن ذكر فى القصة[1] ، ولو كانت هناك فائدة فى معرفة اسمه أو اسم غيره لذكر فى الحديث الشريف .

ومع أن رواية أحمد وابن ماجة انفردتا بالنص على العبودية ، فإن فيها إيحاء بسلامة أصل الفطرة فى هذا الرجل ، فالوصف بالعبودية يعنى أن الصلة بينه وبين خالقه مهما كانت واهية فهى موجودة ، ومهما غطاها السلوك الإجرامى فهى باقية ، إنها بذرة العودة الكامنة فى الأعماق ، تنتظر لحظة الإنبات ، ومهما تأخر غيث الرحمة فإن البذرة لم تمت ، فلما أصابها طل من رحمة الله تفجرت فيها طاقة الحياة ، ولم تستسلم للعقبات التى أرادت

---

(١) فتح البارى ٦ /٥٧١ .

أن تعيدها للكمون مرة أخرى ، أو الموت الأبدى ، كما حدث من تيئيس الراهب له من التوبة ، ومن رحمة الله تعالى .

وهذا الإيحاء الذى نراه فى كلمة « عبدا » نفتقده فى كلمة « رجلا » الشائعة ، ولكن هذه اللفظة « رجل » لا تخلو من الخصوصية ، فهى تفتح باب الأمل أمام أى فرد من الناس أيا كان ، فباب التوبة لا يفتح لأحد دون أحد ، وكأن ما أوحت به كلمة « عبدا » ، من معان لم يعد مقصورا على رجل دون رجل ، ولا على إنسان دون آخر ، فالكل فى هذا سواء ، فكأن الصلة الباقية التى أوحت بها كلمة « عبدا » إيحاء ظاهرا ، تحمله الكلمة الأخرى أيضا دون حاجة إلى إيحاء ، فإن فتح باب التوبة للجميع يعنى أيضا أن الجميع – وليس بطل هذه القصة فقط – يحملون فى أعماقهم هذه الصلة بين الخالق والمخلوق ، وكيف لا وقد أقر الجميع فى عالم الذر بالربوبية لله ، قال تعالى : ﴿ **وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى** ﴾[1] وما دام الأمر كذلك فإنه لا ينبغى لأحد من الناس أن ييأس من رحمة الله ، مهما بلغت ذنوبه ، فكأن كلمة « عبدا » التى جاءت فى رواية الإمام أحمد هى التى فجرت هذه الطاقة الكامنة فى كلمة « رجل » التى جاءت فى الروايات الأخرى .

« قتل تسعة وتسعين نفسا » هذه جملة الخبر ، ورواية البخارى : « قتل تسعة وتسعين إنسانًا » ، تفسر النفس بأنها النفس الإنسانية ، وقد اجتمعا معا فى قوله تعالى : ﴿ **من أجل ذلك كتبنا على بنى إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا** ﴾[2] فلم تقل الآية كأنما قتل النفوس جميعا ، ولا

---

(١) الأعراف الآية ١٧٢ .

(٢) المائدة الآية ٣٢ .

كأنما أحيا النفوس النفوس جميعا ، فلفظ الناس هنا فسر النفس بأنها النفس الإنسانية ، وليست أى نفس .

وقتل النفس من حيث هو لا يوصف بالحرمة ولا يجرّم ، فقد يكون هذا القتل بابا من أبواب الجنة ، كما يحدث فى الحروب المشروعة التى تعلو بها كلمة الله ، وقد يكون هذا القتل حدا من حدود الله ، كما فى القصاص ، ورجم الزانى المحصن ، ومن هنا كان فى العبارة إيجاز بالحذف فسره ابن علان الصديقى بقوله « أى على وجه العدوان »[1] ، ودليل الحذف هنا طلب التوبة .

وليس المقصود من الرقم المذكور تكثير العدد ، وإنما المقصود منه نفس العدد وحقيقته ، أى أن للعدد هنا مفهوما محددا ، ودليل ذلك أنه لما قتل الراهب كمل به المائة .

وإذا كان الرجل من بنى إسرائيل ، وكان الله قد كتب عليهم أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعا[2] ، فمعنى هذا أن هذا الرجل كمن قتل الناس تسعا وتسعين مرة . وعلى الرغم من أن هناك ذنوبا كثيرة يرتكبها الإنسان غير القتل ويتوب منها وتقبل منه توبته ، فإن اختيار القتل خاصة لأنه يأتى فى قمة الكبائر بعد الشرك بالله تعالى ، وتكراره على هذه الصورة الفظيعة فى حياة إنسان فرد يعنى أن هذا السلوك أصبح طبيعة متأصلة فيه ، فإذا كان من على هذه الشاكلة يمكن أن يرجع إلى الله ويعود إليه ويتقبل الله توبته فإن من سواه من الناس أدخل فى الرجاء ، وأبعد عن اليأس .

---

(١) دليل الفالحين ١ /٩٦ .

(٢) راجع : سورة المائدة الآية ٣٢ .

وقد يقال إن الكفر أعظم من القتل ، وإن إيمان الكافر يفتح باب الرجاء لكل مذنب ، ولكنا نقول إن قضية الكفر قضية اعتقاد ، وتغير الاعتقاد يمكن أن يتم إذا تحرر الإنسان من العقل الجمعي ، ومن التبعية ، وفكر تفكيرا صحيحا ، فالكفر ليس طبيعة يصعب تغييرها ، ولا جبلة يتعذر إصلاحها ، أما السلوك الإجرامى فقد يتأصل فى النفس ، حتى يصبح طبيعة وجبلة ، لذا كانت توبة قاتل التسعة والتسعين ، ثم المائة أدل فى فتح باب الرجاء أمام جميع العصاة والمذنبين .

صحوة القاتل :

« فسأل عن أعلم أهل الأرض » وفى رواية البخارى « ثم خرج يسأل » وفى رواية أحمد وابن ماجة « ثم عرضت له التوبة فسأل » وفى رواية مسلم « فجعل يسأل » .

والملاحظ أن رواية مسلم الأولى عطف فيها السؤال على الفعل « قتل » بالفاء ، التى تفيد الترتيب والتعقيب ، أما رواية البخارى فقد عطف فيها الفعل « خرج يسأل » بثم التى تدل على الترتيب والتراخى ، فهل تتعارض الدلالتان ؟

إننا إذا نظرنا فى رواية مسلم الأخرى « فجعل يسأل » نراها تحتفظ بالفاء كأداة ربط ، لكنها تستخدم الفعل المضارع « يسأل » للدلالة على تجدد الفعل ، وتكرار حدوثه ، تماما كما حدث فى رواية البخارى فى الفعل « يسأل » ، لكن ما دخلت عليه أداة الربط مختلف ، فهو « جعل » عند مسلم ، و« خرج » عند البخارى ، والسؤال قد يسبق الخروج ، وقد يلحق به ، أما الفعل « جعل » فإنه لا يحتاج إلى خروج ، أى أن السؤال هنا يمكن على رواية مسلم ورواية البخارى أن يكون واقعا عقب فعل القتل ، وكأن

وصوله إلى هذا الرقم من القتل أيقظ فيه ما كان كامنا من الخوف والرجاء فجعل يسأل ، ثم خرج بعد ذلك يسأل .

ورواية مسلم « ثم عرضت له التوبة فسأل » تجعل السؤال معطوفا بالفاء كما هو عند مسلم ، ولكن المعطوف عليه هو عروض التوبة ، وهذا بدوره معطوف بالفاء ، أى أن هذه الرواية جمعت بين الأداتين ، لكن ثم هنا لا تعنى حتما أن الترتيب والتراخى كان بين القتل الأخير وعروض التوبة ، لكن يمكن أن يفهم أن التراخى وقع بين مجمل القتل – وقتل تسعة وتسعين نفسا لابد أن يستغرق معظم عمره – وبين عروض التوبة ، أما الربط بالفاء فهو يتفق مع ما سبق من تعقيب القتل بالسؤال ، وبهذا تلتقى الروايات جميعا فى دلالتها .

والملاحظ هنا أنه حذف مفعول السؤال فى جميع الروايات ، وذلك لإفادة التعميم ، فهو يسأل كل من لقيه ، شأنه شأن من فقد ابنه فى سوق ، فإنه لا يفرق فى السؤال بين أحد من الناس وأحد ، وهذا يشير إلى شدة اشتياقه للتوبة وصدقه فى الأوبة .

كما نلاحظ أن رواية مسلم الأولى ورواية أحمد وابن ماجة اتفقتا فى النص على المسئول عنه وهو « أعلم أهل الأرض » ، السؤال هنا ليس عن عالم من العلماء ، إنما عن أعلم أهل الأرض ، وعلى الرغم من أن الأقرب إلى الفهم أن تكون « أل » « فى الأرض » للعهد فإننى أميل إلى معنى الاستغراق فيها ، إنه ليس مذنبا عاديا حتى يسأل عن عالم أى عالم ، أو عن أعلم أهل منطقته ، فهو مذنب مختلف ، ربما لا يكون له نظير ، فلابد أن يفتى فى شأنه عالم فذ ، لا يلحقه فى العلم أحد ، تماما كما يفعل المريض الذى يعظم مرضه ، ويستعصى ويطول ، إنه لا يبحث عن طبيب أى طبيب ، ولا حتى عن أعظم أطباء بلده ، إنه يبحث عن أعظم أطباء الأرض ، ويسأل عنه أى

أحد ، عسى أن يجد عنده إجابة ، وعلى العكس من هذا المريضُ العاديُّ ، إنه يكفيه أن يسأل أقرب طبيب ، قد يكون ممارسا عاما ، وقد يكون متخصصا ، ليعالجه من مرضه .

إن عظم الذنب هنا يستلزم أن يكون سؤاله عن أعلم أهل الأرض ، حتى ولو كان حل مشكلته عند أقرب الناس إليه ، إن السؤال عن أعلم أهل الأرض يوحى بحالة الرجل النفسية ، واستعظامه لذنبه ، وجرمه ، أكثر مما يوحى بصعوبة حل المشكلة .

القاتل والراهب :

« فدل على راهب فأتاه » ، وفى رواية أحمد وابن ماجة « فدل على رجل فأتاه » ، وفى رواية مسلم الأخرى ورواية البخارى « فأتى راهبا » .

والفاء هنا هى أداة الربط الوحيدة فى كل هذه الروايات ، مما يدل على تتابع الأحداث فى وقوعها ، بلا فاصل يفصل بينها ، وفى هذا تجسيد لرغبة الرجل الصادقة فى التوبة .

وبناء الفعل للمجهول « فدل » اكتفى فيه بالدلالة عن الدال ، فلا ضرورة له .

وبناء الفعل للفاعل « فأتى » فى الروايتين الأخريين مسبوق بالسؤال « ثم خرج يسأل فأتى » أو « فجعل يسأل فأتى » فكأنه سأل ، فدل ، فأتى ، لكن طى بعض الأحداث هنا وعدم الوقوف عند التفصيلات يجسد الإيقاع السريع فى حركة الرجل ، وهى حركة تتساوى مع حركة النفس السريعة ، ورغبتها الجامحة ، فى الوصول إلى مخرج مما هو فيه .

ورواية أحمد وابن ماجة « فدل على رجل » اكتفى فيها بالموصوف عن الصفة .

والروايات الأخرى اكتفى فيها بالصفة « راهب » عن الموصوف .

فهى روايات يفسر بعضها بعضا ، فتتكامل ولا تتعارض .

« والراهب » واحد رهبان النصارى[1] ، « والرهبانية غلو فى تحمل التعبد من فرط الزهبة »[2] ، والرهبانية ليست من أصل الدين فى النصرانية ، وإنما هى أمر مبتدع كما ذكر القرآن الكريم « ورهبانية ابتدعوها »[3] ، وقد استدل الحافظ ابن حجر بهذا اللفظ « راهب » على أن هذه الواقعة جاءت فى بنى إسرائيل بعد رفع عيسى عليه السلام ، قال « فيه إشعار بأن ذلك كان بعد رفع عيسى عليه السلام ، لأن الرهبانية إنما ابتدعها أتباعه »[4] ، فأتباع عيسى الأول كانوا من بنى إسرائيل ؛ لأنه بعث فيهم وإليهم .

« فقال إنه قتل تسعة وتسعين نفسا فهل له من توبة » ما زالت الفاء تقوم بدور الربط ، مما يوحى بتتابع إيقاع الأحداث وتعاقبها ، والنص هنا ابتداء على الغرض الذى قدم من أجله يغنى عن تفاصيل كثيرة من حركته من مكانه إلى الراهب ، لأن الراهب لا يقيم بين الناس ، وإنما يقيم فى دير ، غالبا ما يكون خارج العمران ، معتزلا الحياة والناس والأحداث ، مشغولا بالعبادة وحدها ، فالذهاب إليه يحتاج إلى ارتحال ، وسؤال واستئذان ، وكلام ، قبل أن يسأل سؤاله هذا ، لكن هذه أمور تطوى طيا ، لأنها لا ضرورة لها ، ولأن الانشغال بها يباعد ما بين فصول القصة الأصلية .

انظر إلى هذا الإيقاع السريع : فسأل ، فدل ، فأتى ، فقال ، إنه يطوى

---

(١) بصائر ذوى التمييز ٣ / ١٠٠ .

(٢) السابق نفس الصفحة ، المفردات ص٢٩٧ .

(٣) الحديد الآية ٢٧ .

(٤) فتح البارى ٦ /٥٩٧ .

لك المسافات والأبعاد والأحداث طيا ، ويجسد لك رغبة الرجل الحميمة فى التوبة .

وفى التعبير بضمير الغيبة « إنه » مع أن المقام مقام التكلم ، ما يفيد أن الرجل يشعر أنه تغير تغيرًا كاملا عما كان ، إنه يولد الآن ميلادا جديدا ، فكأن الشخص القاتل شخص آخر غير هذا الذى يبحث عن مخرج ، طالبا التوبة والمغفرة ، ولهذا صح له أن يتحدث عن القاتل كما يتحدث عن شخص غائب ، وقد ذكر ابن علان الصديقى أنه فعل ذلك « تنبيها على الأدب فى حكاية مثل ذلك مما يكره النطق به فيؤتى فيه بضمير الغيبة »[1] ، إن القضية هنا لا تتوقف عند الأدب فى الخطاب ، ولا كراهية النطق فقط ، ولكنها تتجاوز هذا إلى الانفصال التام ما بين الشخص الجديد والشخص القديم ، حتى كأنه لا صلة بينهما .

وقد يكون المقصود بالتعبير بضمير الغائب هنا إيهام المسئول أن القضية تهم شخصا آخر غير المتكلم ، حتى يستطيع أن يجيب بدون حرج ، وكثيرا ما يفعل الناس هذا ، فلا ينسبون إلى أنفسهم ما يسألون عنه ، ولا يتحرج المسئول من الإجابة عن السؤال بحرية كاملة .

لكن هذا لا يعنى أن التعبير بضمير التكلم يخلو من فائدة ، فقد وردت رواية الإمام أحمد وابن ماجة بهذه الصورة « إنى قتلت » ، فهذا التعبير فيه اعتراف بالجرم ، وتسجيل على النفس ، وربما كان ذلك متفقا مع أسلوب الاعتراف المعروف فى النصرانية ، والاعتراف أول طريق التوبة ، وتأكيد الجملة بـ« إنّ » ؛ لأن فى الإخبار بقتل هذا العدد من الناس ما يحمل على التشكك ، فجاء التأكيد ليثبت هذا الحكم ويقوى هذا الإسناد .

---

(١) دليل الفالحين ١ /٩٦ ، ٩٧ .

« فهل له من توبة » ، وفى رواية أحمد وابن ماجة « فهل لى من توبة » على التكلم ، وفى البخارى « فهل من توبة » ، وفى رواية مسلم الأخرى جاء : « هل له من توبة » ، فى السؤال العام « فجعل يسأل هل له من توبة » ، وسقطت من سؤال الراهب .

وكأن الرجل كان يسأل عن التوبة كل من يلقاه ، وهو فى نفس الوقت يسأل عن أعلم أهل الأرض ، ومن الطبيعى أن يسأل الراهب هذا السؤال ، لأن الرجل كان مشغولا بالتوبة انشغالا كاملا .

ويبدو أن الرجل لانغماسه فى القتل والجريمة طول عمره لم يكن يعرف شيئا عن العلماء والرهبان ، حتى إنه لما سأل عن أعلم أهل الأرض دل على راهب .

أو أنه وهو يسأل عن أعلم أهل الأرض كان يلتمس الحل عند أى أحد من الناس ، فهو يسأل الناس عن التوبة ، وعن أعلم أهل الأرض ، فإذا أتى الراهب سأله عن التوبة ، وكأن كل رواية تكشف جانبا من جوانب القصة حتى تتكامل فصولها .

والسؤال هنا سؤال حقيقى ، لأنه فعلا يبحث التوبة ، ولا يدرى إن كان الوصول إليها ممكنا أم لا ، و« من » فى « من توبة » ابتدائية ، فهو يبحث عن توبة أى توبة ، مهما كان حجمها ووزنها ، المهم أن تكون داخلة تحت هذا الاسم وكفى ، ومن كان فى مثل حاله لا يسأل عن توبة معينة ، وإنما يبحث عن أى باب يدخل منه ، و« من » هى التى أفادت هذا المعنى .

لكن التوبة فعل اختيارى من الإنسان ، فما معنى السؤال عنها ؟

إن السؤال هنا ليس عن التوبة من حيث هى فعل للإنسان ، يستطيع أن يأتيه كيفما يشاء ، ولكن السؤال هنا عن قبول التوبة ، فالتوبة المسئول

عنها هى التوبة المقبولة ، فالكلام هنا مبنى على الحذف .

« فقال : لا » وفى رواية البخارى « قال : لا » والوصل فى الأولى ظاهر ، يتسق مع الجمل الأخرى فى أداة الربط الغالبة ، والربط فى الثانية خفى بالاستئناف ، لكن الروايتين تقومان على هذا الإيجاز .

أما رواية مسلم الأخرى – وهى رواية موجزة – فقد جاء فيها « فقال ليست لك توبة » والغريب أن السؤال فيها هو « هل له من توبة » بصيغة الغائب ، وكان من المفروض أن تكون الإجابة « ليست له توبة » ولكن العدول عن الغيبة إلى الخطاب فى كلام الراهب يدل على استبشاع الجرم ، وعدم الحكمة ، ورفض المداراة .

وفى رواية أحمد « بعد قتل تسعة وتسعين نفسا » وفى رواية ابن ماجة : « بعد تسعة وتسعين نفسا ! » ، وهو استنكار صارخ لطلب التوبة من رجل هذا شأنه ، وهذا الإطناب فى الروايتين يضىء جانبا من جوانب القصة ، ومن الواضح أن الراهب لم يتروّ فى إجابته ، ولم يفكر فيها ، وإجابته تتفق مع طبيعته ، فالراهب الذى اعتزل الناس وطلق متع الحياة الحلال ، وملأت الرهبة جوانحه ، لا يتوقع منه أن يتصور شخصا بهذه البشاعة والفظاعة ، ولا يمكن أن يتخيل أن من كان على هذه الشاكلة يمكن أن تكون له توبة ، أو تقبل منه توبة ، فمن الطبيعى أن تكون إجابة الراهب على هذه الصورة .

وهذه مشكلة من يشددون على أنفسهم ، ويأخذون جانب الغلو فى الدين ، ويتركون كثيرا من أبواب الحلال ، ويلقون عليها ظلالا من الشك ، إن مشكلة هؤلاء فى كل زمان ومكان أنهم يستبعدون الرحمة والعفو والمغفرة والعودة والتوبة ، ويستحضرون بين أعينهم عقاب الله وجهنم والزبانية ، فيسرفون فى اتقائها ، ويشددون على الناس فى هذا ، ويحملونهم على ما لم يحملهم الشرع عليه ، ويغلقون أمامهم أبوابا فتحها الدين على مصراعيها ،

ويفتحون أبواب اليأس ، وقد أمر المسلم بإغلاقها ، وقد يقعون فى المحظور من حيث لا يشعرون ، فيحكمون على فلان العاصى بأنه من أهل النار ، أو أنه لن يدخل الجنة ، وهذه نتيجة طبيعية لقلة العلم وانعدام الفقه .

قتل الراهب :

« فقتله فكمل به مائة » وفى رواية البخارى « فقتله » فقط ، وفى رواية مسلم الأخرى « فقتل الراهب » بوضع المظهر موضع المضمر ، وفى رواية أحمد وابن ماجة « قال : فانتضى[1] سيفه ، فقتلهُ به ، فأكمل به مائة » ومع أن فى هذه الرواية بعض طول ، فإن فيها فائدة جديدة ، فقوله : فانتضى سيفه يعنى أنه لم يكن ينتضيه عند السؤال ، ونحن لا ندرى إن كان قد سأل وهو يحمل سيفه مغمدا ، أو كان قد فارق سيفه عندئذ ، فليس بلازم أن يكون قد انتضى سيفه الذى يحمله ، فقد ينتضى سيفه الذى تركه على الباب ، أو على مقربة منه ، فهذا أنسب لحالته النفسية ، وتوقها إلى التوبة ، لكن هل كان يراه الراهب ؟ وهل كان يأمن على نفسه إنَ هو حال بينه وبين التوبة ؟ إننى لا أستبعد أن يكون الراهب قد توقع نهايته على يديه ، ومع هذا لم يأخذ حذره ، فمن كان على هذه الدرجة من الخوف من الله والرهبة منه لا يستطيع أن يقول غير ما يعتقد ، حتى لو ترتب على هذا إزهاق روحه ، وربما رأى ذلك بابا من أبواب القرب من الله ، وهذا شىء طبيعى لقلة العلم وانعدام الفقه كما سبق أن ذكرنا .

أما قتل الراهب فهو أيضا شىء طبيعى ، من رجل اعتاد القتل ، حتى صار طبيعة فيه ، فإذا أغلقت دونه أبواب التوبة فلا فرق هناك بين أن يقتل تسعة وتسعين ، وأن يقتل مائة ، أو يزيد على ذلك فى القتل ، بل ربما كان

---

(١) نضا السيف نضوا وانتضاء : سله من غمده . لسان العرب مادة : نضا .

قتله للراهب أهون على نفسه من قتل أى واحد ممن سبقوه ، فالراهب هو الذى حال بينه وبين طريق النجاة ، وأيأسه من رحمة الله ، وأغلق أمامه باب التوبة ، ومهما كانت جريمة القتلى السابقين إن كان ثمة جريمة سبقت قتلهم – فإنها لا يمكن أن تصل إلى جريمة الراهب هذه فى نظره ، وهل ينتظر من غريق تعلق بقشة عائمة على سطح الماء ، فانتزعت منه هذه القشة ، ودفع به إلى الغرق ، أن يرحم من انتزعها منه إن استطاع إلى ذلك سبيلا ؟ !

وجملة « فكمل به مائة » تفيد أن قتل الراهب يأتى فى سلسلة القتل الطويلة ، ولا ينفصل عنها ، فما دام باب التوبة مغلقا ، فلتمض الرحلة فى طريقها المرسوم ، فانتضاء السيف وقتل الراهب الذى أغلق دونه باب التوبة ، يمثلان استمرارية الطريق ، بعد أن قطعه انفتاح باب الرجاء ، والطمع فى التوبة .

لكل الرجل برغم هذا الموقف المتسق مع سلوكه القديم ، ومأزقه الجديد ، لم يستسلم لليأس ، ولم يخضع لفتوى راهب جاهل ، حتى وإن أسرف فى العبادة ، وبلغ فى الغلو فى الدين أقصاه .

إن النفس التى أحست بالحياة لا تريد أن تعود إلى الموت ، وإن العين التى رأت النور عن بعد تكره أن تعود للظلام ، والقلب الذى أشرقت فيه الهداية يأبى أن يعود إلى الارتكاس فى الضلالة ، إن الرجل لم يستغرقه الموقف كثيرا . نعم إنه صدم صدمة كبيرة ، فإجابة الراهب التى لا روية فيها كانت صدمة ، وتصرفه التلقائى مع الراهب كان انتكاسة كبيرة ، ولكنه سرعان ما أفاق من هول الصدمة ، وتغلب على تلك الانتكاسة ، فعاد إلى السؤال من جديد عسى أن يجد من يبعث الطمأنينة فى نفسه .

ولكن كم تبلغ المدة التى قطعها فى صدمته وانتكاسته ؟

إن معظم الروايات تستخدم أداة الربط « ثم » فى هذا الموقف .

ففى رواية مسلم : « ثم سال عن أعلم أهل الأرض » .

وفى رواية مسلم الثانية « ثم جعل يسأل » .

وفى رواية أحمد وابن ماجة « ثم عرضت له التوبة فسأل » .

أما رواية البخارى فقد بقى الربط فيها بالفاء « فجعل يسأل » .

وعروض التوبة فى رواية أحمد وابن ماجة يفسر تجدد الأمل فى نفسه ، ويبين سبب السؤال ، فإذا كان السؤال مسبوقا بعروض التوبة ضرورة ، وإذا كان عروض التوبة مسبوقا بـ « ثم » كان ذلك دليلا على أن هناك فترة ما بين قتل الراهب وبين عروض التوبة والسؤال ، وهذه الفترة طويت فى رواية البخارى ، ودل عليها بـ « ثم » فى باقى الروايات ، وهذه الفترة لا نتوقع أن تكون طويلة ، المهم أنها تقطع تتابع الأحداث وتعاقبها ، وهذا الانقطاع طبيعى فى مثل هذا الموقف الذى تعرض الرجل فيه لصدمة أفقدته صوابه ، وانتكاسة أفقدته توازنه ، لكن المهم أن هذا الفاصل انتهى ، وعاد الرجل إلى السؤال عن أعلم أهل الأرض مرة أخرى ، فلم يكن الراهب بغيته ، والذى دله عليه لم يدله على ما أراد ، وربما كان الذى دله عليه يربط بين كثرة الطاعة ، وكثرة العلم ، فمن كان كثير الطاعة كالراهب كان كثير العلم ، فدله عليه ، وما زال كثير من الناس يظنون أن أهل الصلاح والتقوى والعبادة عندهم من العلم ما ليس عند غيرهم ، وربما أوهم العابد نفسه بأن عنده من العلم ما ليس عند غيره ، وقد تجد من يدعى أنه يملك العلم اللدنى ، أو أنه يتلقى العلم مباشرة عن الرسول ﷺ يقظة أو مناما ، أو أن عنده من علم الباطن ما ليس عند غيره ، أو يردد أمام الناس قوله تعالى : ﴿ **واتقوا الله ويعلمكم الله** ﴾[1] ، ليوهمهم بشىء معين ، إلى غير ذلك مما

---

(١) البقرة الآية ٢٨٢ .

نراه ونسمع به ، وهذا الصنف من الناس يتصدى للفتوى فى جرأة غريبة ، وفى ثقة تامة ، ولا يتورع عن التشكيك فى كلام أصحاب علم الظاهر ! ! ، فربما كان هذا الراهب واحدا من هؤلاء ، فدلوه عليه فكان من الأمر ما كان .

المهم أن الرجل عاد إلى السؤال عن أعلم أهل الأرض مرة أخرى ، وكأنه كان على يقين من أن هذا لا يمكن أن يكون بغيته ، ولا يمكن حتى أن يكون عالما من العلماء ، حتى وإن بلغ فى الصلاح ما بلغ .

القاتل والعالم :

« فدل على رجل عالم » ، وفى رواية أحمد وابن ماجة « فدل على رجل » ، بالاقتصار على الموصوف دون الصفة ، أما الروايات الأخرى فقد طويت فيها هذه الجزئية طيا ، وكأن هذه المعضلة التى كانت تبدو عنده مستعصية لا تحتاج إلى أعلم أهل الأرض كما توهم الرجل ، إنه يكفى أن يذهب إلى عالم أى عالم ، المهم أن يكون متصفا بهذه الصفة ، ولا يشترط أن يكون مبرزا فيه ، فقضية التوبة يعرفها من لديه أدنى قدر من العلم ، حتى وإن استعظمها من أخذ نفسه بالشدة ، واستبعدها من حصر رؤيته فى غضب الله ونقمته .

« فقال إنه قتل مائة نفس فهل له من توبة » ، الإيقاع هنا أسرع ، سأل ، فدل ، فقال ، وقد كان فى المرحلة الأولى : فسأل ، فدل ، فأتى فقال ، وفى رواية أحمد وابن ماجة التى ثبت فيها الفعل « فأتاه » قد حذفت منها صفة « رجل » واكتفى فيها بالموصوف ، وهذه الصفة ثبتت فى رواية مسلم التى حذف فيها الفعل ، أما رواية البخارى ورواية مسلم الأخرى فقد طويت هذه المرحلة كلها فالإيجاز فيها أكثر .

الإيجاز الشديد فى روايتين ، وسرعة الإيقاع فى الباقى ، يكشف عن تعجل الوصول إلى النتيجة عند الرجل ، وخشيته من أن تتكرر صدمته مرة أخرى وانتكاسته .

وقد احتفظت رواية أحمد وابن ماجة ببناء الكلام على التكلم ، « إنى قتلت » على نفس النسق الأول فى الرواية ، وبقيت رواية مسلم الأولى على نسقها أيضا من بناء الكلام على الغيبة ، على خلاف مقتضى الظاهر ، وقد سبق الفرق بين طريقتى التعبير .

ونحن هنا نفهم أن الرجل لم يصطحب سيفه معه ، حينما سأل ، كما فعل فى المرة الأولى ، مما أفادته رواية أحمد وابن ماجة ، وربما كانت المسافة بينه وبين سيفه هذه المرة أبعد من المسافة التى كانت فى المرة السابقة ، فهذا هو ما يتسق مع حالته النفسية ، وإقباله على أمره ، وتعجله الوصول إلى منفذ للخروج ، وطرح الماضى كله جملة من حياته ، وآية هذا الماضى سيفه الذى انتضاه قبل ذلك ، وقتل به الراهب ، ولكن هذا كله شىء لا نص عليه ، وإنما يفهم من عطاء الجمل ، وطريقة الإيجاز ، وأدوات الربط ، ودلالة هذا كله على حركة النفس وجيشانها نحو غايتها ، وتوقها إلى التوبة .

« فقال : نعم ، ومن يحول بينه وبين التوبة » ، ورواية أحمد « ومن يحول بينك وبين التوبة » بسقوط « نعم » .

والاستفهام هنا للإنكار ، على من يحول بينه وبين التوبة ، والإنكار يتضمن النفى ، فهو ينفى أن يكون هناك من يفعل هذا ، وينكر على من يثبت الحيلولة ، فلا أحد يملك هذا ، ولم يوكل الله أحدا عنه فى قبول التوبة أو عدم قبولها ، وإنما اختص نفسه بذلك ، والحيلولة هنا هى ما يضعه أصحاب العلم الناقص أو الجهال من عقبات فى طريق التائب كما فعل الراهب ، وكما يفعل من هو على شاكلته فى كل زمان ومكان .

وفى رواية ابن ماجة « ويحك »[1] ، ومن يحول بينك وبين التوبة ، وفى زيادة « ويحك » فى هذه الرواية رحمة وشفقة عليه ، وقد أشرف على الهلاك ، إن رواية ابن ماجة هنا لا تكتفى بتقديم الفتوى الصحيحة ، وإنما تقدم بين يديها رحمة العالم به ، وشفقته عليه ، حتى يؤنسه بها فيطمئن إليه .

وقد ذهب ابن علان الصديقى إلى أنه عبر بـ « من » ، « تغليبا ، أى لا مانع بينك وبينها من شخص ولا غيره »[2] ، وهذا يعنى أن المعنى منصب على وجود الحائل ، وليس على فعل الحيلولة ، والاستفهام على هذا يكون بمعنى النفى أصلا ، أى نفى وجود الحائل ، ولما كان الحائل الطبيعى لا وجود له ، وكان الموجود هو فعل الحيلولة ، وهذا لا يكون إلا من بعض الناس – وليس كل الناس – كالجهال وناقصى العلم كانت « من » مستخدمة فى موضعها فى الدلالة على العاقل ، واحتمال التغليب فيها – وإن كان واردا – ضعيف فيما أرى ، ويقوى هذا الرأى عندى أن ابن علان نفسه فسر الاستفهام بالإنكار ، وإن عممه على كل الأشياء ليتسق له حمل « من » على التغليب ، لكن الاستنكار إنما ينصب على الفعل بالدرجة الأولى ، وهذا يقوى استعمال « من » فى الدلالة على العاقل .

ومما يلاحظ أن هناك اتساقا بين السؤال والإجابة ، فالسؤال فى رواية مسلم بُنى على الغيبة ، فكانت الإجابة كذلك ، وفى رواية أحمد وابن ماجة بنى على التكلم فجاء الرد على الخطاب ، واتساق الإجابة مع السؤال أوقع ، خاصة أنه قد يخرج المجيب على نسق السؤال فيجيب بما يخرق هذا النسق ، كما فعل الراهب حينما قال له فى رواية مسلم الثانية : « ليس لك توبة » مع

---

(١) ويح : كلمة تقال رحمة لمن تنزل به بلية كما قال الليث ، وعند سيبويه أنها زجر لمن أشرف على الهلكة ، لسان العرب : مادة : ويح .

(٢) دليل الفالحين ١ /٩٧ .

أن السؤال كان مبنيا على الغيبة ، وليس هذا من حسن الأدب في الخطاب ، وفيه دلالة على قلة علم الراهب ومن كان على شاكلته كما سبق أن ذكرنا .

طريق التوبة :

« انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناسا يعبدون الله فاعبد الله معهم » ، وفى رواية البخارى « فقال له رجل ائت قرية كذا وكذا » ، وفى رواية أحمد وابن ماجة « اخرج من القرية الخبيثة التى أنت فيها إلى القرية الصالحة قرية كذا وكذا فاعبد ربك فيها » ، وفى رواية مسلم الثانية « ثم خرج من قرية إلى قرية فيها قوم صالحون » .

ونحن نلاحظ أن القرية هنا لم تسمَّ ، كالفاعل الباحث عن التوبة ، وكالدال على الراهب والعالم ، وكالراهب ، وكالعالم ، فكلهم مجاهيل ، لم تحدد القصة النبوية أسماءهم ؛ لأنه لا يتعلق بها غرض ، ولا فائدةفى أن يكون اسم القرية الصالحة نصرى ، والقرية الخبيثة الكفرة ، كما جاء فى الطبرانى ودليل الفالحين[1] ، لأن القضية قضية العبرة والعظمة والمغزى والغرض ، وهذه أمور لا تزيد بمعرفة اسم القرية ، ولا تنقص بعدم معرفتها ، بل ربما كان عدم معرفتها أدل على ما سيقت القصة له من معرفتها .

ولهذا نرى أن لفظ « كذا وكذا » الذى أضيفت إليه الأرض أو القرية مقصود لذاته ، فهو من ألفاظ الكنايات التى تستخدم حينما لا يراد الإفصاح عن الاسم الحقيقى ، وقول ابن علان « وكأن الراوى شك فى اللفظ فكنى عنه بذلك »[2] ، يعنى أن الكناية هنا جاءت تعويضا عن شك الراوى ، وأنها لم تستخدم من الأصل ، والذي يتسق مع منهج القصة النبوية ، ومع الموقف من أعلام هذه القصة الأخرى هو أن تكون ألفاظ الكناية مستخدمة ابتداء ، وليس بعد شك أو نسيان .

---

(١) دليل الفالحين ١ /٩٨ .

(٢) السابق نفس الصفحة .

كما نلاحظ أن الروايات كلها اتفقت على أن هناك خروجا إلى مكان جديد ، غير الذى كان به ، وفى رواية مسلم الأولى أن العالم هو الذى أمره بالانطلاق إلى الأرض الجديدة ، وهو الذى بين له علة الانطلاق « فإن بها أناسا يعبدون الله فاعبد الله معهم » ، والانطلاق يعنى به السرعة فى الذهاب إلى القرية الجديدة ، ونص عليه أولا ، لأن الغرض متعلق به أصلا .

والذى أمره فى رواية البخارى « رجل » ، دون أن يحدد صفته ، وهو لم يسبق له ذكر فى هذه الرواية ، وقد نص فيها على إيتاء القرية الجديدة فقط ، دون بيان لعلة الإتيان ، ودون ذكر القرية التى كان فيها ، وهذا يتسق مع رواية البخارى التى بنيت على الإيجاز الشديد .

أما فى رواية مسلم الثانية فليس هناك أمر من أحد ، ولكن هناك إخبار بالخروج ، مسبوق بثم ، مما يعنى أن هناك فاصلا زمنيا بين السؤال وبين الخروج ، وهو الذى استغرقه حواره مع العالم ، وتلقى الأمر منه ، فقد طوى هذا الحديث كله ، ودل عليه بحرف التراخى .

أما فى رواية أحمد وابن ماجة فنلاحظ أنها نصت على القريتين ؛ المنقول منها ، والمنقول إليها ، والغرض من الخروج ، وانفردت أيضا بأن وصفت قريته التى هو فيها بأنها خبيثة ، ووصف القرية بأنها خبيثة من قبيل المجاز العقلى ؛ لأن الموصوف بالخبث هم أهلها ، ولكن لما شاع الخبث فى هذه القرية ، وأصبح عرفا بين الناس يتعايشون معه ، ويتنفسون هواءه ، ولا ينكرونه على أنفسهم ، صح أن توصف القرية بأنها خبيثة ، وكأن الخبث شمل كل شيء ، فى هذه القرية .

ووصف القرية بالخبث هنا يعنى أن البيئة التى نشأ فيها هذا الرجل بيئة فاسدة بطبيعتها ، وسلوك أهلها ، وسوء فعالهم ، وأنه لم يكن بدعا فى هذه القرية ، حتى وإن تفوق عليهم فى القتل والإجرام .

والأمر كذلك فى وصف القرية الأخرى بالصلاح ، فالمجاز العقلى فيها يعنى أن صلاحها لا يقتصر على أهلها فقط ، وإنما يشمل كل شيء فيها .

وتغيير المكان وسيلة من وسائل إصلاح الجسم والنفس ، فالأطباء يصفون تغيير المكان كوسيلة من وسائل العلاج الجسمى أو النفسى ، فإن ذلك مما يعين على الوصول إلى الغاية فى أقرب وقت ممكن .

وإذا كانت القرية المأمور بالذهاب إليها وصفت بالصلاح فى رواية أحمد وابن ماجة فإنها وصفت بأن فيها قوما صالحين فى رواية مسلم الثانية ، ووصفت بأن بها أناسا يعبدون الله فى روايته الأولى .

والنص على العبادة بالفعل المضارع نص على الوسيلة المتجددة أبدا ، ما دام الإنسان حيا .

والنص على الصلاح باسم الفاعل نص على صفة من هذا سلوكه ، وبوجود هؤلاء توصف القرية بالصلاح .

فكأن كل رواية اختصت بزاوية من زوايا اللوحة التعبيرية . وباجتماع هذه الروايات تتكامل اللوحة ، ولا تجد فيها نشازا .

أما الأمر بالعبادة فى هذه القرية الجديدة فإنه جاء فى روايتين هما : فاعبد الله معهم فى رواية مسلم الأولى ، فاعبد ربك فى رواية أحمد وابن ماجة ، وخلت من هذا الأمر الروايتان الأخريان الموجزتان ، فليس الخروج إلى هذه القرية مقصودا لذاته ، وليس تغيير المكان غاية فى نفسه ، فالغرض من ذلك هو توفير المناخ المناسب للتوبة الصادقة والعمل الصالح ، وهذا معنى يمكن أن يفهم دون حاجة إلى نص عليه ، ويمكن أن يستعان على فهمه بالروايتين الأخريين .

على أن هناك فروقا بين الروايتين الأوليين .

فالنص فى رواية أحمد وابن ماجة على عبادة ربك ، وفى رواية مسلم على عبادة الله .

وفى لفظ « ربك » معنى التربية والعناية والرعاية والكفالة والحفظ ، والتعبير بهذا اللفظ يناسب المبتدئين ، فالطفل الصغير يفهم معنى التربية أكثر مما يفهم معنى الأبوة المجرد ، وهو ينجذب إلى من يربيه أكثر مما ينجذب إلى أبيه ، إن لم يقم بتربيته ، والعكس من ذلك إذا كبر وعقل ، فإنه آنذاك يكون أكثر انجذابا إلى أبيه ، ولو اختصم مربيه وأبوه لناصر مربيه فى طفولته ، ولناصر أباه فى رجولته ، والمبتدىء فى التوبة يأنس إلى الربوبية أكثر فيخاطب بها .

أما فى رواية مسلم الأولى التى خوطب فيها بـ « فاعبد الله معهم » فلأنه سبق وصف القرية بأن بها أناسا يعبدون الله ، وهؤلاء ليسوا بمبتدئين فى العبادة ، فوصفوا بأنهم يعبدون الله ، فكان من المناسب لذلك أن يقال فاعبد الله معهم .

وبهذا يتسق التعبير فى كل رواية ، وتتكامل الروايات فى المحصلة النهائية .

والنص على المعية هنا تنفرد به هذه الرواية ، حتى يفهم العبادة على أصولها الصحيحة ، إنه لم يذهب إلى هذه القرية ليعتزل الناس والحياة ، ويعيش وحده فى عبادته ، ولكنه أمر أن يكون مع الجماعة ، وأن يعبد الله مع الجماعة ، حتى يتعلم ، ويصحح عبادته ، ويأنس إليهم وبهم ، ولولا هذا النص لفهم أنه يمكن أن يعبد الله فى هذه القرية وحده ويعتزل الناس ، وحينئذ سينتهى إلى أن يكون راهبا يعبد الله على غير أساس صحيح ، لأنه لم يسبق له علم ولا معرفة ، وربما غالى فى العبادة حتى يكفّر عن سوء ماضيه ، ثم يكون صورة من الراهب الذى أيأسه من رحمة الله تعالى ، وليس هذا بمقصود قطعا من ذهابه إلى الأرض الجديدة ، والنص على العبادة معهم هو الذى يصحح هذا الفهم .

ونلاحظ أن لفظ الجلالة أعيد فى جملة الأمر « فاعبد الله معهم » مرة أخرى ، مع أن المقام للضمير ، لأنه سبق له مرجع ، وذلك لتعظيم المعبود ، والنص على استحقاقه العبادة وحده ، ولترطيب اللسان بذكر الله تعالى ، حتى يطمئن القلب ، والتعبير بالضمير لا يحقق شيئا من هذه المعانى .

« ولا ترجع إلى أرضك فإنها أرض سوء » النهى عن الرجوع انفردت به هذه الرواية ، ولا ذكر له فى الروايات الأخرى التى معنا هنا ، وهذه الرواية لم تنص على الأمر بالخروج من أرضه ، وإنما اكتفت بالأمر بالانطلاق إلى الأرض الجديدة كما سلف ، فالخروج إلى القرية الجديدة ليس مرحلة مؤقتة ، ولا فاصلا زمنيا محدودا ، وإنما هو انقطاع عن الماضى كله ، بلا عودة إليه ، والروايات الأخرى لا يمكن أن يفهم منها هذا المعنى إلا بعد تأمل شديد ، والتائب يمكن أن يصل إلى هذه النتيجة وحده بعد أن يتذوق حلاوة الطاعة والعبادة والتوبة ، ولكنه قد يتعلل للعودة إلى أرضه الأولى بعلة ما ، ولكن هذا الأمر جاء صريحا واضحا ، يقطع عليه طريق العودة نهائيا ، فكل ارتباط بالماضى حتى ولو كان واهيا يمكن أن يفسد عليه توبته ، وقد يجهل هذا فى بداية الأمر ، ومن هنا أتمت هذه الرواية ما نقص فى الروايات الأخرى ، وإن كان نقصا غير مخل بالمعنى ، ولا مفسد له .

والأمر بعدم العودة إلى أرضه الأولى قرن بالعلة ، وهى أنها أرض سوء ، والسوء بفتح السين مصدر سؤته سوءا ومساءة وسوائية ومسائية كما يقول الفراء ، وأما بضم السين فهو اسم [1] ، فالعودة إلى هذه الأرض عودة إلى السوء ، فهى عودة لا خير فيها .



(١) معانى القرآن ١ /٤٥٠ .

الفصل الثانى

« فانَطَلق » أمره بالانطلاق فانْطَلَق ، لم يراجع ، ولم يسأل ، ولم يستفسر ، ولم يعد إلى قريته لينهى ارتباطه بها ، لم يفعل شيئا من ذلك ، لأنه لما انفتح له باب الرجاء لم يتردد ولم يتوقف ، وكيف لنفس تائقة إلى الخلاص أن تفكر فيما وراءها .

وفى رواية أحمد « فخرج إلى القرية الصالحة » فالنص هنا على « الخروج إلى » وليس فيه نص على « الخروج من » ، مع أن الرجل قال له قبل هذا « اخرج من القرية الخبيثة » ، فهو لم يلتفت إلى قريته التى كان فيها ، ولم يحرص على أن يكون الخروج منها ، وأنا أستبعد أن يكون من دله على الخروج مقيما فى هذه القرية الخبيثة ، فلو أراد أن ينفذ الأمر بالعودة إلى القرية ليكون الخروج منها لما كانت هناك مخالفة ، ولكن النص جاء بالخروج إلى القرية الصالحة ، وهذا يتفق مع رواية مسلم « فانطلق » ؛ لأن الحركة فيهما تبدأ من مكان السؤال والإرشاد إلى المكان الجديد مباشرة ، وإن كان هناك من فرق بينهما فهو الفرق بين الانطلاق - الذى يدل على الإسراع إلى الغاية - والخروج الذى لا نص فيه على هذا الإسراع ، فإن مجرد الخروج الصادق يكفى فى الوصول إلى الغاية ، وإن كان الانطلاق أكثر اتساقا مع جيشان النفس وسرعة الإيقاع .

وفى رواية ابن ماجة « فخرج يريد القرية الصالحة » وفيه نص على أنه « يريد » القرية الصالحة ، وكأنها تفسير لـ « إلى » الغائية فى رواية أحمد ، وبهذا تلتقى الروايات الثلاث .



وفى الطريق أدركه الموت :

« حتى إذا نصف الطريق أتاه الموت » .

وفى رواية أحمد وابن ماجة « فعرض له أجله فى الطريق » .

وفى رواية البخارى « فأدركه الموت » .

وفى رواية مسلم الثانية « فلما كان فى بعض الطريق أدركه الموت » .

والملاحظ فى رواية البخارى الموجزة أن إدراك الموت له أعقب الأمرين بإتيان القرية مباشرة ، فلا نص على الانطلاق ، ولا الخروج ، ولا الوصول إلى نصف الطريق ، أو بعض الطريق كما جاء فى الروايات الأخرى ، ولكن هذا كله يفهم من سياق النص بعد ذلك ، وهذا يتسق مع بناء النص على الإيجاز .

كما نلاحظ أن رواية مسلم الأولى حددت المكان الذى جاءه فيه الموت ، وهو نصف الطريق ، وهذا يوضح ما أجملته الروايات الأخرى التى نصت على أن الموت أدركه فى الطريق ، دون أن تحدد فى أى جزء من أجزاء الطريق ، وانتصاف الطريق هو الذى يفسر ما سيجىء بعد ذلك من الاختلاف بين ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ومن التحكيم ، ومن أمر الله للأرض بالقرب أو البعد .

والمفهوم من الروايات كلها أنه مات فى الطريق إلى القرية الصالحة ، وعلى وجه التحديد فى نصف الطريق ، كما نصت عليه رواية مسلم الأولى ، ولكن هذا المعنى جاء بجعل الموت أو الأجل فاعلا ، فالموت أدركه أو أتاه ، والأجل عرض له ، وإسناد الإتيان أو الإدراك إلى الموت كان يمكن أن يفهم على المجاز العقلى ، فالموت يجاء به ولا يجىء ، وملك الموت هو الذى يجىء إلى من انتهى أجله بأمر من الله تعالى ، فإسناد الإدراك للموت والعروض للأجل

إسناد مجازى ، وكان يمكن أن يفهم على حذف المضاف فى الروايات التى جاء الموت فيها فاعلا ، ويكون المعنى حينذاك « أتاه ملك الموت » أو أدركه « ملك الموت » ، ولما كان الناس لا يرون المضاف وهو « الملك » كان حذفه وإقامة المضاف إليه مقامه أمرا مستساغا .

لكن رواية عروض الأجل جعلت احتمال المجاز العقلى أقوى ، لأنه لا يستساغ حمل جملة « فعرض له أجله فى الطريق » على الحذف ، فلا يقال فى العادة « عرض له ملك الأجل » ، وحمل الكلام على المجاز العقلى فيه حيوية وحركة ، فالموت يأتى ، ويدرك ، ويتحرك ، ويصل إلى كل إنسان أجله ، أو إلى كل حى موته ، فى توقيت معين ، دون نظر إلى الأسباب الظاهرة من مرض أو شيخوخة ، أو عجز ، أو خطر أو غير ذلك ، مما حمل زهيرا على أن يصف هذا الأمر على أنه خبط عشواء :

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب تمته ومن تخطىء يعمر فيهرم[1]

وليس فى الأمر عشوائية ، وإنما هى دقة ونظام وضبط ، وليس فى بناء الأمر على الحذف ما يجعل للموت هذه الحيوية والحركة ، ودقة الإصابة .

ثم إن بناء الكلام على الحذف يجعل الألف والام فى « الموت » للجنس ، وبناؤه على المجاز العقلى يجعل الألف واللام للعهد ، وهذا هو ما يتفق مع إضافة الأجل إلى ضمير القاتل الباحث عن التوبة « فعرض له أجله » ، فالإضافة جعلت الأجل أجلا خاصا ، وحينما تكون « أل » للعهد يكون الموت موتا خاصا ، فكل أجل يعرض لصاحبه خاصة ، ولا يعرض لغيره ، وكل موت يأتى أو يدرك صاحبه خاصة دون غيره ، وحينذاك لا تفهم حركة الموت أو مجيئه على أنها حركة موت واحد ، يأتى لهذا ولا يأتى لذاك ، وإنما

---

(١) شعر زهير بن أبى سلمى – صنعة الأعلى الشنتمرى – تحقيق د / فخر الدين قباوة ص٢٥ – منشورات دار الآفاق الجديدة – بيروت ط . ثالثة ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م .

يفهم منها أن كل إنسان له أجل خاص ، او موت خاص ، كما أن له قرينا خاصا ، وبصمة خاصة ، وأن هذا الموت يتحرك نحو صاحبه فى اللحظة المحددة ، وعلى هذه لا تكون الحركة حركة شيء واحد ، وإنما هى حركة آجال متعددة بتعدد الأحياء ، وكلها مضبوطة بتوقيت معين غاية فى الدقة ، فكل موت يتحرك نحو صاحبه ، ولا يتحرك نحو غيره ، وكل أجل يعرض لحى معين ، ولا يعرض لغيره ، وكل هذا يتحقق مع بناء الأمر على المجاز العقلى ، ولا يتحقق مع الحذف ، وإن كان يحتمله صناعة ، وليس كل محتمل صناعة مستساغ بلاغة .

لكن هناك ملاحظة على رواية مسلم الثانية وهى أنها جعلت إدراك الموت غير الموت ، فهى تقول « فلما كان فى بعض الطريق أدركه الموت ، فناء بصدره ، ثم مات » فالموت معطوف على ما قبله بـ « ثم » وهى للترتيب والتراخى ، وما قبله معطوف على إدراك الموت بالفاء ، فكأن إدراك الموت أعقبه فعل ، ثم لحق بهذا الفعل الموت ، فهل يفهم من هذا أن إدراك الموت يبدأ مع الإنسان من لحظة الاحتضار ، وهى اللحظة التى يغلق فيها باب التوبة ، حتى وإن كان حيا يرى ويسمع ، وقد يحرك يديه أو رجليه ، أو ما إلى ذلك ، ومن هنا صح له أن يحرك صدره نحو الجهة الذى أراد ؟

لكن إذا صح هذا ، وهو عندى صحيح ، فلم عطف عليه الموت بـ « ثم » ؟

فى اعتقادى أن العطف هنا لا يمثل تراخيا زمنيا ، وإنما يجسد ثقل حركة الزمن فى لحظة النزع ، إن شدة المحنة تصور الثانية على أنها دهر مثقل بالآلام ، فليس هناك أقسى ولا أصعب من نزع الروح من الجسم ، إن المسافة الزمنية بين المعطوف والمعطوف عليه بثم قد تحسب بالدقائق والثوانى زمنيا ، ولكنها بالنسبة إلى المحتضر تمثل آمادا طوالا مثقلة بالألم والعذاب .

وتتفق رواية البخارى مع هذه الرواية فى إدراك الموت ، وفى الفعل الذى عطف عليه « فأدركه الموت فناء بصدره » ، فهى تنص أيضا على أن هناك فعلا حدث من التائب بعد إدراك الموت ، ومعنى هذا أنه لم يمت بعد بالفعل ، مما يعنى أنه يمر بلحظة الاحتضار ، لكن الرواية هنا تكتفى بهذا القدر ، ولا تنص على موته بالفعل ، وهذا يتفق - كما قلت مرارا - مع بناء هذه الرواية على الإيجاز الشديد .

ومعنى « ناء » نأى ، وقد وردت كذلك في إحدى روايات مسلم[1] ، وهى من النأى بمعنى البعد ، وهى تجسد معنى الفرار من قريته ، ولو قال : « مال » بصدره لكان يجسد الفرار إلى القرية الجديدة ، والفرق بينهما أن الفعل « ناء » أو « نأى » يتفق مع رغبة الرجل فى التخلص من ثقل الماضى وأوضاره وأوزاره أكثر مما يمثله الفعل الآخر .

اختصام الملائكة :

« فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب » ، اتفقت الروايات كلها على هذه الجملة بنصها ، مع ما بينها من فروق فى نصوص القصة كما سبق ، وكما سيجىء ، واختصام ملائكة الرحمة وملائكة العذاب جانب من الغيب لا نعلم حقيقته ، وعالم الموت كله لا ندركه إلا بوحى صحيح ، فليس لنا سبيل آخر إلى ذلك ، وكل محاولة تقوم على الوهم أو الخرافة ، أو تنسب إلى العلم فى معرفة عالم الموت ، هى محاولة خاسرة ، فلم يعطنا الله من أدوات الإدراك ما نستطيع به أن ندرك هذا العالم ، وإذا كان الأمر كذلك فليس لنا أن نصرف هذا الكلام إلى التمثيل - وإن كان يحتمله - لأنه لا ضرورة له ، فإذا كان الله قد أوكل إلى الملائكة مهمات محددة ، وجعل

---

(١) دليل الفالحين ١ /١٠٠ .

للرحمة ملائكة ، وجعل للعذاب ملائكة ، فإنه من الطبعى أن يقوم كل ملك بما أوكل إليه من مهمة ، ومن الطبيعى أن يلتبس الأمر فى مثل هذا الموقف ، والملائكة لا تشارك الله فى علمه المطلق ، ثم إن هذا الاختصام فيه تعليم للملائكة ، وتعليم لنا أيضا ، والتعليم غاية جليلة يستساغ فيها أن يحجب الله علمه عن بعض الملائكة فيحدث هذا الاختصام .

وما دام هناك خصومة فلابد من بينة وحجة ، وقضاء وحكم ، إنها محكمة تنصب فى عالم الغيب ، والميت التائب ينتظر مصيره ، ونحن معشر النظارة تتلاحق أنفاسنا لنعرف نتيجة هذا الخصام ، ومصير هذا الرجل ، وفى هذا من التشويق ما فيه .

ونحن نلاحظ هنا أن الروايات كلها تقدمت فيها ملائكة الرحمة على ملائكة العذاب ، وعلى الرغم من أن الفعل « اختصم » لا يتم معناه إلا بمشاركة طرفين فى الخصومة ، وأن هذا يعنى أن يتساوى المعطوف والمعطوف عليه فى هذا الفعل ، وعلى الرغم من أن الواو لا تفيد ترتيبا ولا تعقيبا كما يقول النحاة ، على الرغم من كل ذلك فإننا نلمح فى تقديم ملائكة الرحمة خصوصية معينة ، ذلك أن الرجل لم يكن حتى هذه اللحظة قد دخل فى الحياة الجديدة ، لقد بحث عن التوبة ، واشتاق إليها ، وجدّ فى طلبها ، وانطلق إلى الأرض الجديدة ليعبد الله فيها ، والرجل العالم لم يقل له أعلن توبتك ، واستغفر الله مثلا ، وإنما أخبره أنه لن يحول أحد بينه وبين التوبة ، ثم أمره بأن يذهب إلى الأرض الجديدة ، فلا جديد فى أمر الرجل غير إظهار الرغبة فى التوبة والجد فى طلبها ، فإذا مات الرجل وهو على هذه الحالة فجانب ملائكة العذاب فيه أقوى ، فكأنهم هم أصحاب الحق فيه ، فتقديم ملائكة الرحمة هنا يعنى أنهم سبب الخصومة والاختصام ، فالاختصام فى شأنه لم يأت من جانب ملائكة العذاب لأنهم فى انتظاره ، وهو يقطع رحلة الحياة

الطويلة ، وإنما جاء من ملا ئكة الرحمة الذين ظهروا فجأة فى اللحظة الأخيرة .

والإضافة فى « ملا ئكة الرحمة » و« ملائكة العذاب » إضافة اختصاص .

والملائكة مفردها ملك ، وقد يجمع على ملائك أيضا ، واختلف فى أصله .

فقال الكسائى : أصله مألك بتقديم الهمزة من الألوك وهى الرسالة ، ثم قلبت وقدمت اللام فقيل ملأك ، وعلى ذلك قول الشاعر :

فلست لإنسىٍّ ولكن لملأك   تنزل من جو السماء يصوب

ثم تركت همزته لكثرة الاستعمال فقيل : ملك ، فلما جمعوه ردوها إليه فقالوا ملائكة وملائك .

وقال ابن برى : ملأك وزن مفعل فى الأصل من الألوك .

وقال بعضهم : المَلك من المُلْك ، قال : والمتولى من الملائكة من السياسات شيئا يقال : ملَك – بفتح اللام – ومن البشر يقال له مِلك بالكسر .

وهذه المادة – ملك – وتقلباتها الستة مستعملة ، وكلها تدور حول معنى القوة والشدة(١) .

أما « ملاك » فهو كلمة مولدة ، وقد دخلت إلى اللغة العربية من أهل الكتاب ، فهى صياغة تشى بأصلها العقدى ، ومع أن مجمع اللغة العربية

---

(١) انظر فى هذا كله : لسان العرب مادة : ملك ، بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز ٤ /٥٢٠ وما بعدها ، المفردات فى غريب القرآن ص٧١٩ .

أقرها وأجاز استخدامها[1] لكنى لا أحبذها لظلالها العقدية ، خصوصا أن عندنا صيغة عربية وقرآنية تغنينا عن استخدام لفظ « ملاك » التى شاعت على ألسنة المتحدثين ، واقلام الكاتبين ، دون أن يفطنوا إلى أصلها ومصدرها ، وربما استخدمها بعضهم لأنه يعرف أصلها ومصدرها ! ! .

حجة ملائكة الرحمة :

« فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه إلى الله » ، لما كانت ملائكة الرحمة هى السبب فى هذه الخصومة كان من الطبيعى أن تقدم حجتها أولا فى إثارة هذه الخصومة ، خصوصا أنه ليس هناك فى ظاهر الرجل ما يستدعى خصومة ملائكة الرحمة مع ملائكة العذاب فى شأنه ، أما حجتهم التى قدموها فليست حجة ظاهرة قاطعة ، يتفق الكل فى إدراكها ، فقول ملائكة الرحمة : « جاء تائبا مقبلا بقلبه » يشتمل على حالين : تائبا ، ومقبلا بقلبه ، والأمر الأول يظهر من حال الرجل ، والأمر الثانى لا سبيل إلى إدراكه ، فهل أدركته ملائكة الرحمة ، ولم تدركه ملائكة العذاب ؟ أو أن الفريقين أدركا هذا الأمر ، ولكنه لم يكن مرجحا للنجاة عند ملائكة العذاب ؟ الذى أطمئن إليه هو الأول ، وهو أن الله تعالى أطلع ملائكة الرحمة على سريرة قلب الرجل ، فتحقق لهم من العلم بأمره ما لم يتحقق لملائكة العذاب ، أما أن يعلم إخلاص القلب إلى الله ويهدر فلا .

قال القرطبى فى تفسيره لقول ملائكة الرحمة السابق : « هذا نص صريح فى أن الله تعالى أطلع ملائكة الرحمة على ما فى قلبه ، من صحة قصده إلى التوبة وحرصه عليها ، وأن ذلك خفى على ملائكة العذاب ، حتى أخبر ﷺ عنها » إذ لو أطلعت على ما فى قلبه من التوبة لما صح لها أن تقول هذا ،

---

(١) انظر : المعجم الوسيط : مادة ملك .

ولا أن تنازع ملائكة الرحمة قولها : إنه جاء تائبا إلخ ، بل كانت تشهد بما في علمها كما شهد الأولون بما تحققوه »[1] .

أما الأمر الظاهر وهو الذى يشترك الجميع فى إدراكه ، وهو أنه جاء تائبا فإنه ليس كل ظاهر ينبىء عن حقيقة ، خصوصا إذا لم يكن فى حياة الرجل سلوك واحد فى جانب الخير ، كما سيجىء فى حجة ملائكة العذاب .

وبناء الجملة « جاء تائبا مقبلا بقلبه إلى الله » يشع بالمعانى ، ففى الجملة فعل ووصفان ، وفيها جاران ومجروران ، ولابد لهذين من متعلق .

وهما قد يتعلقان معا بالفعل ، فيكون المعنى جاء بقلبه إلى الله ، أى جاء مصطحبا قلبه ، أو جاء ووسيلة مجيئه قلبه ، وغاية المجىء هو الله تعالى .

وقد يتعلقان بالوصف الأول ، فيكون المعنى : تائبا بقلبه إلى الله ، فالتوبة ليست توبة ظاهرية ، وإنما هى توبة قلبية ، وغاية التوبة هى الله تعالى .

وقد يتعلقان معا بالوصف الثانى ، فيكون المعنى مقبلا بقلبه إلى الله ، و« إلى » هنا تؤدى ما تؤديه « على » إذا قيل : مقبلا على الله ، لأن « إلى » تؤدى معنى الغاية ، فغاية إقبال الرجل هو الله تعالى .

وقد يتعلق أحد المجرورين بما لا يتعلق به الآخر ، وهنا تتعدد الصور وتتجدد ، ومما يساعد على تجدد المعانى وتزايدها أن « إلى الله » يمكن أن يكون مبنيا على الحذف ، ويمكن ألا يكون مبنيا عليه بحسب التعلق ، فهو إذا كان متعلقا بالفعل « جاء » ففيه حذف ؛ لأن المعنى أنه جاء إلى عبادة الله ، أو طاعته ، أو رحمته أو ما إلى ذلك ، فالرجل قد انتقل من قريته الخبيثة إلى القرية الصالحة ، ليعبد الله مع قومها الصالحين كما سبق ، أما إذا كان

---

(١) دليل الفالحين ١ /٩٨ ، ٩٩ .

متعلقا بالوصف « تائبا » فلا يكون هناك حذف ، وإن كان متعلقا بالوصف « مقبلا » احتمل الحذف وعدمه .

وثراء المعانى هنا بهذا التركيب لا يتضمن أى تناقض بين ما يؤديه تركيب من معنى وما يؤديه تركيب آخر ، وهذا الثراء فى المعنى ينبىء أيضا عن ثراء العواطف الجياشة فى قلب التائب ، إنه مقبل على عالم جديد لا يعرف شيئا عنه ، وفرحته به لا يعرف لها وصفا ، ولا حدودا ، ولا أبعادًا ، إنها أشياء تتداخل وتلتقى وتتوالد كما تتداخل المعانى وتلتقى وتتوالد فى هذا التركيب ، وكل معنى فى النص يشع إشعاعا خاصا فريدا ، كما أن كل عاطفة جديدة فى قلب الرجل تشع إشعاعا جديدا ، تضىء له مساحة جديدة كانت من قبل مظلمة .

ومن الغريب أن تنفرد رواية أحمد وابن ماجة بادخال إبليس طرفا فى هذه القضية ، فقد ورد فيهما « فقال إبليس أنا أولى به ، إنه لم يعصنى ساعة قط » ، ورواية ابن ماجة « قال » بدون فاء ، والخصومة أصلا بين ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، والقضية تقع فى لحظة الاحتضار والموت ، وحركة إبليس بالإفساد فى الدنيا تكون قبل الغرغرة وقبل أن يغلق باب التوبة ، ليفسد أعمال بنى آدم ثم يتبرأ منهم يوم القيامة ، أما إذا حضر الموت فلا دور لإبليس ولا مكان ولا حجة ولا خصومة .

ولكن هل تعنى هذه الرواية أن إبليس الذى احتنك هذا الرجل كل حياته ، فأطاعه طاعة عمياء كان يعز عليه أن ينتهى هذا الرجل هذه النهاية الصالحة فى اللحظة الأخيرة ؟ وأنه كان يتحسر على بوار مسعاه ، حينما رأى الرجل مقبلا بقلبه إلى الله تعالى ؟ فلما رآه يموت دون غايته انفرجت أساريره وقال ما قال ؛ لاعتقاده أنه مات مثقلا بماضيه الذى صنعه بطاعة إبليس ؟ ربما ، لكن هذا أمر لا علاقة له بخصومة الملائكة ، لأنه ليس طرفا فى هذه

الخصومة ، ولا تسمع له فيها حجة ، ومن المحتمل أن يكون إبليس قال ما قال فى لحظة النزع ، والأقرب أن يكون قوله فى ساعة الاحتضار ، وهى الساعة التى يغلق فيها باب التوبة ، فهى لا علاقة لها بالخصومة ، ولكن اكتفى بها عن حجة ملائكة العذاب ؛ لأنها تغنى عنها .

وإذا نظرنا إلى القضية من ناحية أخرى رأينا أن إبليس والملائكة من عالم الغيب المحجوب عنا ، وأقوالهم وأفعالهم وصلة بعضهم ببعض كلها أمور لا سبيل لنا إلى معرفتها ، فليس هناك ما يمنع أن يطلع إبليس على مصائر الناس بعد الموت حتى يزداد حسرة ، حينما يرى مصائر التائبين الذين كانوا قد أطاعوه طيلة حياتهم ، ثم أدركتهم رحمة الله فى اللحظة الأخيرة ، فلما اطلع إبليس على خصومة الملائكة خشى أن تنتصر ملائكة الرحمة ، فقال ما قال ، وقد يكون هذا القول لنفسه ، وقد يكون لإبلاغ الملائكة ، ولكن هذا كله مع أنه أمر محتمل لا علاقة له بالخصومة بين ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ونحن لا نفتى فى أمور الغيب بما لا نعلم ، وإنما هى احتمالات يحتملها النص ولا نقطع بشىء منها .

أما حجة ملائكة الرحمة – فى رواية أحمد وابن ماجة التى ذكرت حجة إبليس السالفة – فقد اكتفى فيها بالتوبة « قالت ملائكة الرحمة إنه خرج تائبا » ، وربما كان هذا التركيب أنسب لحجة إبليس التى ساقها ، لأنه أعلن أنه لم يعصه ساعة قط ، فجاء قول ملائكة الرحمة بالنص على الخروج تائبا ، دون أن يحدد خرج من ماذا ، فحذف المتعلق هنا يعنى الخروج من المكان « القرية الخبيثة » ، ومن ماضيه الذى أطاع فيه إبليس ، ومن الذنوب ، ومن شخصيته السابقة التى عبر عنها بضمير الغائب حينما قال : إنه قتل . . . فهل له من توبة ، إن حذف المتعلق يوسع دائرة المعنى حتى تشمل ما أعلن إبليس وأثبته ، نعم هو أطاعه ، ولم يعصه ساعة ، ولكن خرج من كل ذلك تائبا ،

والاقتصار على هذا الوصف وحده هنا ليتناسب مع حجة إبليس التى ساقها ، أى أن كل ما فعله إبليس وبناه من معاص وآثام ينهار لحظة خروجه تائبا ، فلا يتكلن الشيطان على ضخامة ما بناه من قلاع الآثام ، فإن مجرد التوبة الصادقة يحيله حطاما ، ولا ييأسن من احتنكه إبليس طيلة حياته ، فمجرد خروجه من هذه المعاصى بالتوبة يجعلها كأن لم تكن .

حجة ملائكة العذاب :

« وقالت ملائكة العذاب إنه لم يعمل خيرا قط » ، « قط » هنا ظرف لاستغراق الزمن الماضى[1] ، وهى كلمة وردت هنا ، ووردت فى حجة إبليس كما رواها الإمام أحمد وابن ماجة ، ونحن نلاحظ أن حجة ملائكة العذاب لم تتعرض لنفى إثبات حجة ملائكة الرحمة ولا إلى تفنيدها ، لأنهم إنما تكلموا بأمر لا سبيل إلى إدراكه إلا بإخبار من الله تعالى ، لهذا قدموا حجتهم الخاصة بهم دون أن يتعرضوا لحجة ملائكة الرحمة .

ونحن نلاحظ هنا أن حجة ملائكة العذاب قامت على أمر ظاهر معلوم ، وهو أن الرجل لم يعمل خيرا قط ، وتصدير هذا الخبر بإن المؤكدة – مع أن حجة ملائكة الرحمة خلت منها – لتوكيد هذه الحجة ، فكيف يؤكدون هذه الحجة الظاهرة ولا تؤكد هناك الحجة غير الظاهرة ؟

إن القضية هنا ليست قضية الإثبات ، فقولهم ثابت محقق ، ولكن القضية فيما وراء الإثبات ، وما يترتب عليه من مصير الرجل ، فهل هذا الأمر الثابت فى تاريخ الرجل ما زال قائما ، ومن هنا يوجه مصير الرجل ؟ ، إن هذا المصير لم يكن ثابتا قاطعا عند ملائكة العذاب ، بعد تقديم حجة ملائكة الرحمة ، فالحجة الأولى لا سبيل إلى إنكارها ، فالملائكة لا تكذب ، وما

---

(١) دليل الفالحين ١ /٩٩ .

دامت ملائكة الرحمة قد أخبرت به فهو كذلك حتى وإن لم يعلم بها ملائكة العذاب ، ولكن ماذا تصنع فى هذا التراث المظلم من حياة الرجل ، والذى لم يتخلله بصيص من الضوء طيلة هذه الحياة ؟ ، وحتى حينما تاب مات قبل أن يبدأ العمل الصالح ، فهل تهدر قيمة العمل فى مصير الرجل ، ويكتفى فيه بالتوبة وحدها ؟

ويحتمل أن يكون التوكيد قد جاء لتقوية النفى ، لأن شهادة ملائكة العذاب نفت عمل الخير ، و لم تثبت عمل الشر ؛ لأنه ثابت بطبيعته ، لكن قد يكون الرجل ممن خلط عملا صالحا وآخر سيئا ، حتى ولو كان عمل السوء هو الطاغى والغالب ، فجاء التوكيد هنا ليثبت نفى عمل الخير ويقويه ، خصوصا أن هذا النفى استغرق الزمن الماضى كله ، وأمر كهذا يحتاج إلى تقوية وتوكيد ، لأنه مما يغمض الأمر فيه ولا يستبين .

أما لماذا انصبت حجة ملائكة العذاب على نفى الخير دون إثبات عمل الشر ؟ فلأمرين :

الأول : أن عمل الشر ثابت واضح ظاهر ، فلا حاجة فيه إلى إثبات ، وأما عمل الخير فهو أمر مجهول كما سبق فى بيان علة التوكيد .

الثانى : أن عمل الشر وحده ، لا يتحكم فى مصير الإنسان ، فالمعصية تعرض للإنسان ، ويعرض لها ، وقد يرتبط بها ، وقد يسرف فيها ، ولكن بعض أعمال الخير التى يفعلها الإنسان فى حياته والتى قد تبدو صغيرة أو هينة يمكن أن تقوض هذا كله وتمحوه محوا كاملا ، فالنص على إثبات المعصية أو عمل الشر وحده دون التعرض لنفى عمل الخير عنه لا يتحكم فى مصير الرجل ، وحينئذ تكون الحجة ناقصة وداحضة أيضا ، ومن هنا جاءت حجة ملائكة العذاب « إنه لم يعمل خيرا قط » .

والنص على نفى العمل هنا مهم ، لبيان قيمة العمل فى مصير الإنسان .

فإذا كانت ملائكة الرحمة قد أثبتت النية الصادقة ، فإن ملائكة العذاب قد نفت عمل الخير ، وهما لا يتعارضان ، لأن ما أثبته هذا لا ينفيه ذاك ، وما نفاه ذاك لا يثبته هذا .

ولا يفهم من قول ابن علان « ولما كانت شهادة ملائكة الرحمة على إثبات وملائكة العذاب على عدمه ، وشهادة الإثبات مقدمة فلا جرم حصل التنازع بين الصنفين وخرج كلاهما عن الشهادة إلى الدعاوى »[1] أن التعارض نشأ من أن أحدهما يثبت ما ينفيه الآخر ، وأن الآخر ينفى ما يثبته الأول ، فهذا بعيد ، فما تثبته ملائكة الرحمةِ لا تنفيه ملائكة العذاب ، وما تنفيه ملائكة العذاب لا تثبته ملائكة الرحمة ، ولكن القضية هنا أيكون مصير الرجل مترتبا على عمله الذى استغرق حياته كلها أم يكون مصيره مترتبا على نيته التى لم يصحبها عمل بعد ؟ ، هذا هو موضوع الدعوى الذى ستقوم عليه قضية التحكيم بعد قليل .

ومما يلاحظ أن رواية البخارى ورواية مسلم الثانية أثبتتا خصومة ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، ولكنهما خلتا من حجج الفريقين ، ومن الفصل فى الخصومة الذى سيجىء بعد قليل ، وهذا متسق مع طبيعة الإيجاز التى بنيت عليها الروايتان .

الفصل فى الخصومة :

« فأتاهم ملك فى صورة آدمى فجعلوه بينهم » ، هذا مقام يلتبس فيه عالم الغيب بعالم الشهادة ، فالملك الذى أتى لم يأت على صورته التى

(١) دليل الفالحين ١ /٩٩ .

خلقه الله عليها ، وإنما جاء على صورة إنسان ، والإنسان فى حياته وسلوكه وحركته من عالم الشهادة ، والملائكة المختصمون من عالم الغيب ، والخصومة نفسها فى عالم الغيب ، وقد رأينا فى ما سبق تداخل عالم الغيب وعالم الشهادة فى موقف إبليس وكلامه ، وذكرنا هناك أن إبليس وإن كان من عالم الغيب فإن تأثيره وسلطانه – إن كان له سلطان – وإفساده وفتنته لا يتجاوز عالم الشهادة ، لكن الملك هنا يظهر على صورة آدمى من عالم الشهادة ، وإن كان قضاؤه وحكمه وفصله فى الخصومة يتصل بعالم الغيب ، والمفروض أن هذا الملك بقى فى نظر الملائكة آدميا وليس ملكا ، وهذا يعنى أن لعلم الملائكة حدودا ، وأنهم يعلمون من الأمور ما يشاء الله أن يعلموا ، ويحجب عنهم ما يشاء أن يحجب ، وأن الأمر يمكن أن يلتبس عليهم .

وظهور الملائكة فى صورة الأدميين أمر ممكن ، فقد حدث ذلك ويحدث ، وحديث جبريل فى الإيمان والإسلام والإحسان معروف مشهور حيث ظهر فى صورة آدمى ، والملك الذى جاء للأبرص والأقرع والأعمى فى القصة الماضية ، وتشكله بأشكالهم التى كانوا عليها فى الفصل الثانى من القصة قد سبق القول فيه ، والقصص فى هذا كثيرة ، لكن هذا كله كان يظهر الملك فيه فى صورة آدمى للأدميين ، أما أن يظهر الملك فى صورة آدمى للملائكة فهذا هو الجديد هنا .

ولكن هل كان إتيانه الملائكة وهم على ملائكيتهم أو كانوا على صورة آدميين ؟ ، وهل إذا كانوا على ملائكيتهم – وهو الأكثر احتمالا – يمكن أن يراهم الآدمى ويخاطبهم ؟ ، نحن نعلم أن الأنبياء يمكن أن يروا الملائكة ويخاطبوهم وهم على صورتهم التى خلقهم الله عليها ، ولكن هل يمكن أن يكون ذلك ممكنا لمن سواهم ؟ ليس هناك ما يحول دون ذلك فى اعتقادنا ، وظهور الملك هنا فى صورة آدمى ليقضى فى خصومة الملائكة ، وفى قضية

تتصل بعالم الموت يعنى أن هذا الأمر ممكن ، غير أن الأمر يجب أن يتوقف فيه على الخبر الصحيح ، حتى لا يفتح الباب على مصراعيه للأدعياء .

والتعبير بـ « فأتاهم » يعنى أنه جاءهم خاصة ، قاصدا ذلك ، إنه لم يمر مرورا عابرا بهم ، وفى رواية أحمد « فبعث الله عز وجل له ملكا فاختصموا إليه » فهو مبعوث إلى هذه القضية خاصة ، وفى هذا توضيح وبيان لرواية مسلم الأولى ، ويزيد الأمر وضوحا بالجار والمجرور « له » فالضمير هنا يعود إلى التائب الذى أدركه أجله ، وكون الملك مبعوثا له يعنى أنه مبعوث لصالحه ، لأن اللام تستخدم فى مقام الخير ، ورواية مسلم توضح هذه الرواية . لأنها نصت على أنه جاء فى صورة آدمى ، وليس فى رواية أحمد نص على ذلك ، وهكذا توضح كل من الروايتين ما جاء فى الأخرى ، فلما جاءهم الملك واختصموا إليه حكموه فيما بينهم .

والحكم فى نجاة الميت وهلكته لا يختص به آدمى ولا حتى الملك ، وإنما هو أمر يحكم فيه الله تعالى ، وإذا تصرف الملك فى شىء فبإذن الله تعالى ، وإذا التبس عليه الأمر عاد إلى ربه ليسأله ، أما أن يحكم غيره إنسانا كان أو ملكا فهو أمر لا يتم فى نظرنا إلا بأمر من الله تعالى ، والذى نفهمه فى مثل هذا الموقف أن الملائكة رفعوا الأمر إلى ربهم ليفصل فى هذه الخصومة ، فأمرهم بأن يحكّموا الآدمى القادم عليهم ، فأتاهم فجعلوه بينهم ، والأمر على هذه الصورة يكون قد بنى على الإيجاز ، فطويت فيه تفصيلات كثيرة ، حتى يظهر الملائكة فى موقف الحيرة ، ويظهر الآدمى فى صورة القاضى فى خصومة الملائكة ، وفى هذا من التكريم للإنسان ما فيه .

« فقال : قيسوا ما بين الأرضين فإلى أيتهما كان أدنى فهو له » .

وفى رواية أحمد : « فقال : أنظروا أى القريتين كان أقرب إليه فألحقوه بأهلها » ، وهو كذلك فى رواية ابن ماجة ، ولكن بدون الجار والمجرور « إليه » .

والحكَم هنا لم ينطق بحكم قاطع ابتداء ، فإن نطق به احتاج إلى ذكر أسبابه ، وإنما لجأ إلى القياس ، حتى إذا سلم المختصمون به ورضوا فإنهم سيصلون إلى الحكم بأنفسهم ، دون حاجة إلى صدوره عن الحكَم .

ولعلنا نلاحظ أن رواية مسلم الأولى ذكرت أن الموت أتاه فى منتصف الطريق ، ومعنى هذا أن تتساوى المسافتان ، وهذا من شأنه أن يولد إشكالا جديدا ، وهنا تظهر رحمة الله بعباده ، ويظهر كذلك صدق توبة الرجل ، وإقباله على ربه .

ثم إن الأمر الصادر من الحكم للمختصمين « قيسوا » أو « انظروا » يرد الأمر إليهم ، فلم يقم هو بالقياس ، ولم يكل أمر هذه المهمة إلى طرف ثالث ، وإنما طلب من الفريقين أن يقوما بأمر القياس ، أو أمر النظر معا ، حتى يتثبتا من القياس ، ونتيجة القياس .

ومن الملاحظ هنا أن رواية مسلم جعلت الدنو من الرجل إلى إحدى الأرضين ، « فإلى أيتهما كان أدنى فهو له » .

وأن رواية أحمد جعلت القرب من إحدى القريتين للرجل « انظروا أى القريتين كان أقرب إليه » .

ورواية ابن ماجة أكثر وضوحا فى هذا « أى القريتين كانت أقرب » .

والأول : منظور فيه إلى حركة الرجل وقربه وبعده من الأرض .

والثانى : منظور فيه إلى سكونه وهموده الذى آل إليه ، فالقرب قرب القرية والبعد بعدها ، وكأن كلا من القريتين تريد أن تشده إليها ، فكانت رواية أحمد وابن ماجة مجسدة لهذا المعنى .

ويقف وراء التعبير الأول فرار الرجل من أرض إلى أرض .

ويقف وراء التعبير الثانى خصومة ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، أما الرجل نفسه فلا فعل له ولا حركة .

وهذا الفهم لرواية أحمد مبنى على أساس أن اسم كان ضمير يرجع إلى « أى » المضاف إلى القريتين ، وأن الضمير فى « إليه » عائد إلى الرجل .

ويصح أن يكون اسم كان ضميرا مستترا عائدا إلى الرجل ، وبهذا يتفق المعنى مع رواية مسلم ، ومع أن هذا المعنى محتمل فأنا أميل إلى ترجيح الفهم الأول ؛ لأنه يثرى المعنى ، ويعطيه أبعادا جديدة ، وآفاقا أرحب ، ورواية ابن ماجة تقوى هذا المعنى ؛ لأن اسم كان فيها ضمير يعود إلى « أى » حتما ، وتاء التأنيث التى لحقت بالفعل تمنع أن يكون اسم كان ضميرا يعود إلى الرجل ، ويقوى هذا الفهم ما سنعرفه بعد قليل من حركة الأرض قربا وبعدا من الرجل .

وبهذا تجسد رواية مسلم حركة الرجل ، وتجسد رواية ابن ماجة حركة الأرض ، وتبقى رواية أحمد محتملة للأمرين ، وإن كان أحدهما راجحا .

وهذا الذى يعطيه تعدد الروايات يصدقه الواقع ، فالرجل لما أدركه الموت ناء بصدره نحو الأرض الطيبة ، والأرض أمرت بالتحرك ليقترب الرجل من القرية التى خرج إليها .

وأما الأرضان فهما : الأرض التى كان فيها ، وارتكب فيها من المعاصى ما ارتكب ، والأرض الصالحة التى خرج إليها ليعبد الله مع أهلها الصالحين .

أما الأرض التى بدأ الحركة منها وهى أرض الراهب فلا تدخل فى القياس ، فالألف واللام فى « الأرضين » على هذا للعهد .

والأمر بقياس « ما بين الأرضين » يعنى أن القياس يبدأ من نهاية القرية التى كان يعصى الله فيها ، وينتهى فى بداية الأرض التى خرج إليها ليعبد الله

فيها ، فهذا هو الذى يصدق عليه « ما بين الأرضين » .

ومن الفروق بين الروايات أنك ترى فى رواية أحمد وابن ماجة عملا للملائكة مع الرجل « فألحقوه بأهلها » ، فهم المكلفون بهذا ، ولا يفهم من الأمر هنا أنه للطائفتين معا ، وإنما هو لكل طائفة بما يتناسب مع مهمتها ، فإن كان أقرب إلى القرية الخبيثة كان الأمر لملائكة العذاب أن تلحقه بأهلها ، وإن كان أدنى إلى القرية الصالحة ، كان الأمر لملائكة الرحمة أن تلحقه بأهلها ، ونلاحظ هنا أن الإلحاق إلحاق بأهل المكان وليس بالمكان ، وليس الأمر كذلك فى رواية مسلم ، فليس فيها نص على عمل للملائكة بعد ظهور نتيجة القياس ، وليس فيها نص على الإلحاق بأهل الأرض التى يكون أقرب إليها « أو تكون أقرب إليه ، فإلى أيتهما كان أدنى فهو له » ، فاستحقاق الجزاء هنا متوقف على نتيجة القياس ، وليس على فعل من أحد ، وهذا لا شك أسرع .

ومما يعين على تصور السرعة هنا أن الإلحاق بالأهل يجعل النتيجة معلقة على تصور بقائهم على حالتهم التى هم عليها إلى أن يموتوا ، ولا شىء من ذلك فى رواية مسلم .

ومن ذلك أيضا أن الضمير فى « له » فى رواية مسلم يعود إلى المصدر المفهوم من الفعل « أدنى » ، والمعنى على هذا « فإلى أيتهما كان أدنى فهو إلى الدنو »[1] والدنو ألصق به من الأرض ، مهما كانت قريبة منه ؛ لأنه

(١) فى دليل الفالحين : « أى لذلك الأدنى منهما أى الجنة والعذاب » ١ /٩٩ ، وهذا الفهم وإن كان صحيحا لغة ، لكنه يبعد المسافة ما بين التائب وغايته ، إنه هنا يتجاوز الدنو من أى الأرضين ، ويتجاوز إلحاقه بأهل من هم أقرب إليه ، أو هو أقرب إليهم ، كما فى رواية أحمد ، ويتجاوز إلحاقه بأى من الأرضين ، يتجاوز كل ذلك إلى الغاية البعيدة الجنة أو العذاب ، وفى هذا من البعد ما فيه ، ولكن تفسير مرجع الضمير بأنه المصدر « الدنو » المفهوم من الفعل يجعل تحقق الجزاء متصلا بظهور النتيجة أوثق الاتصال ، وهذا يتواءم مع حالة الترقب والقلق والانتظار بالنسبة للتائب ولقارىء القصة معا .

متصف به الآن ، وفى كل هذا تجسيد لسرعة تحقق الجزاء المناسب فور ظهور نتيجة القياس .

فإذا كانت رواية أحمد وابن ماجة أكثر صلة بقضية الخصومة بين الملائكة والفصل فيها فإن رواية مسلم أكثر تجسيدا لسرعة استحقاق الجزاء المناسب فور ظهور النتيجة ، وبهذا تتكامل الروايات ، فما يغيب فى واحدة يظهر فى الأخرى .

ومما نلاحظه على رواية البخارى الموجزة أن الأمر بالقياس لم يأت إلا بعد أن أوحى الله إلى الأرضين بالتحرك ، « فأوحى الله إلى هذه أن تقربى ، وإلى هذه أن تباعدى » ، والمقصود باسم الإشارة الأول هو الأرض التى أراد ، والمقصود باسم الاشارة الثانى هو الأرض الخبيثة التى خرج منها ، واستخدام اسم الإشارة القريب معهما يتفق مع ما سلفت الإشارة إليه ، وهو أن الموت أو الأجل أدركه فى منتصف الطريق ، فهما إذن على مسافة واحدة من هذا المكان ، ومن هنا صح أن يستخدم اسم الإشارة القريب مع الأرضين .

ولن يكون هناك لبس فى استخدام اسم الإشارة الواحد إلى الأرضين ، لأن الملابسات والقرائن والمناخ النفسى تحدد المقصود باسم الإشارة فى كل مرة .

وقدمت الإشارة إلى الأرض المرادة ؛ لأنها المقصودة والمرغوب فيها ، والغاية والهدف ، فمن الطبيعى أن تتقدم ، أما الأخرى فهى أرض مرغوب عنها بغيضة مكروهة ، ألقاها الرجل وراء ظهره ، فكان طبيعيا أن تتأخر فى الإشارة إليها .

لكن إحدى روايات مسلم تخالف فى الترتيب رواية البخارى ، فقد جاء

فيه عقب الرواية الثانية المختصرة : « حدثنا محمد بن بشار ، حدثنا ابن أبى عدى ، حدثنا شعبة عن قتادة بهذا الإسناد نحو حديث معاذ بن معاذ ، وزاد فيه فأوحى الله إلى هذه أن تباعدى وإلى هذه أن تقربى » ، وتقديم القرية الخبيثة هنا منظور فيه إلى أنها الأقرب إليه والألصق به ، فهو قد كان فيها وخرج منها ، بعد هذه الحياة الطويلة ، وأما الثانية فلم يصل إليها ، وإن كان راغبا فيها مشتاقا إليها ، ولا شك أن الأولى ما زالت عالقة به ، وكلما زاد فى البعد عنها تخلص من جزء منها ، أما الأخرى فهى تعيش فى نفسه ومشاعره رغبة فيها وحبا لها ، لكنها ما زالت – ماديا وحسيا – بعيدة عنه ، ولما كان الرجل جادا فى التخلص مما كان فيه فمن الممكن أن تفهم رغبته على أنها متجهة إلى التخلص من هذه الأرض والبعد عنها ، ومن هنا جاء البدء بها ليجسد هذا المعنى .

فللتقديم فى الرواية الأولى اعتبار مبنى على بعد نفسى فى عمق الرجل ، وللتقديم فى الرواية الثانية اعتبار آخر مبنى على بعد نفسى أيضا فى عمق الرجل .

وهذه الإضافة فى رواية البخارى الموجزة وإحدى روايات مسلم تجعل نتيجة القياس معروفة سلفا لقارىء القصة وسامعها ، ومن ثم يكون مصيره معلوما لنا حتى من قبل أن يبدأ القياس ، وهذا كله يدعم تجسيد السرعة فى حسم موقف الرجل وتقصير مسافة الترقب والانتظار .

لكن وحى الله للأرض بالقرب والبعد فى رواية البخارى وإحدى روايات مسلم لم يجىء إلا بعد أن سجلت الروايتان أيضا حركة الرجل نحو الأرض التى أراد .

« فلما كان فى بعض الطريق أدركه الموت فناء بصدره ثم مات » حسب رواية مسلم الموجزة .

« فأدركه الموت فناء بصدره نحوها » حسب رواية البخارى .

أى أن شدة تعلق التائب برحمة ربه تبعها وحى الله لهذه الأرض بالقرب وإلى هذه بالبعد .

الوحى للأرض ، حقيقة أم مجاز ؟

ولكن هل كان وحى الله للأرضين وأمره لإحداهما بالقرب والأخرى بالبعد حقيقة أو مجازا ؟

إن هذه المسألة تتعلق بأمرين : مفهوم الوحى ، ومفهوم استجابة الأرض للوحى وتنفيذ الأمر .

إن الوحى حيثما ورد يعطى معنى الخفاء ، وفى أساس البلاغة : « أوحى إليه وأومى بمعنى ، ووحيت إليه وأوحيت إذا كلمته بما تخفيه عن غيره ، وأوحى الله إلى أنبيائه ، ووحيت إليه وأوحيت إذا كلمته بما تخفيه عن غيره ، وأوحى الله إلى أنبيائه ، و﴿ **أوحى ربك إلى النحل** ﴾[1] ، ولم يذكر الزمشخرى فى هذه المادة شيئا من المجاز ، مما يعنى أنه يرى أن كل صورها من قبيل الحقائق ، مع اختلاف مفهوم الوحى من سياق إلى سياق ، فالوحى تتعدد صوره فى القرآن الكريم بتعدد مقاماته ، فهو يكون من الله إلى الإنسان والملائكة والجمادات ، ومن المخلوقات بعضهم إلى بعض ، وتجد الخفاء قاسما مشتركا بينها جميعا .

وفى المفردات للراغب الأصفهانى : « أصل الوحى الإشارة السريعة ، ولتضمن السرعة قيل : أمر وحِىٌّ ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض ، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب وبإشارة ببعض الجوارح

---

(١) أساس البلاغة مادة : وحى .

وبالكتابة ، وقد حمل على ذلك قوله تعالى عن زكريا : ﴿ **فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوه بكرة وعشيا** ﴾ ، فقيل رمز ، وقيل اعتبار ، وقيل كتب »[1] .

وللوحى صور متعددة ، منها التسخير وهو الذى يميل إليه كثير من العلماء فى تفسير الوحى إلى الجمادات وإلى الحيوان فى بعض الأحيان « ويقال : أوحى الله إلى الجماد كذا وسخره له وأجراه عليه كأنما ألقى إليه أمر فامتثله » ، « ويقال : أوحى الله إلى بعض خلقه شيئا ألهمه إياه ويكون هذا لغير العاقل من الحيوان أن يهديه الله لما يصدر عنه من فعل فيه حياته وصلاحه ، وقد يكون فيه دقة وحذق ، وقد يعبر عن هذا بالتسخير »[2] .وهذا هو مفهوم استجابة الأرض للوحى وتنفيذ الأمر على هذا الرأى ، وهذا يعنى أن وحى الله للأرض هنا بتسخرها ، وأن استجابتها للأمر وتنفيذ ما أريد منها إنما يتم فيها لا منها .

والفيروزابادى يكاد يعمم هذا الفهم فى كل وحى ، وفى أى معنى من معانيه ، فهو يرى أن سلطان الوحى أقوى « فى نفس الموحى إليه من طبعه الذى هو عين نفسه »[3] ، فهو يرى أن الوحى من الله يحمل الموحى إليه على الاستجابة من غير تردد أيا كانت صورة الوحى ، وأن ينفذ الموحى به وهو يفهم من الله وحيه ، يقول فى قوله تعالى : ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون** ﴾ ، « فلولا أنها فهمت من الله وحيه لما صدر منها ما صدر ، ولهذا لا تتصور معه المخالفة إذا كان وحيا فإن سلطانه أقوى من أن يقاوم » ﴿ **وأوحينا إلى أم موسى**

---

(١) المفردات ص٨٠٩ ، ٨١٠ ، وانظر أيضا : بصائر ذوى التمييز جـ٥ ص١٧٧ وما بعدها .

(٢) معجم ألفاظ القرآن الكريم ج٢ ص٦٣٤ .

(٣) بصائر ذوى التمييز ٥ /١٧٨ .

أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه فى اليم ﴾ ولذا فعلت و لم تخالف ، والحالة تؤذن بالهلاك ، و لم تخالف ، ولا ترددت ، ولا حكمت عليها البشرية بأن هذا من أخطر الأشياء فدل على أن الوحى أقوى سلطانا فى نفس الموحى إليه من طبعه الذى هو عين نفسه » ، « فإذا زعمت يا ولى بأن الله أوحى إليك فانظر فى نفسك التردد والمخالفة فإن وجدت لذلك أثر تدبير أو تفضيل أو تفكر فلست بصاحب وحى ، فإن حكم عليك وأعماك وأصمك وحال بينك وبين فكرك وتدبيرك وأمضى حكمه فيك فذلك هو الوحى ، وأنت عند ذلك صاحب وحى »[1] .

وحينئذ يستوى فى الاستجابة للوحى وتنفيذ الموحى به أن يكون متلقى الأمر عاقلا ، أو حيا غير عاقل ، أو جمادا ، ما دام المآل واحدا ، وإن كان التنفيذ يختلف بين من له كسب وإرادة كالإنسان أو ما له حس وإدراك فقط كما فى الحيوان ، أو ما لا حس له ولا إرادة كالجماد ، ويكاد يتسع مفهوم الوحى هنا حتى يشمل كل قوانين الوجود والسنن الكونية « والمفطور عليه كل شىء مما لا كسب فيه من الوحى أيضا »[1] .

لكن وحى الله للأرض هنا لا يدخل فى السنن الكونية ولا قوانين الوجود ، بل الأقرب أن يكون هذا الوحى تعطيلا لقانون الأرض ، وإذا كان وحى الله لأم موسى مضادا للطبيعة فى ظاهر الأمر فإن استجابة أم موسى للوحى استجابة إرادة وكسب ، حتى لو غلبها الوحى على غريزتها وطبيعتها ، كما يذهب إلى ذلك الفيروزابادى ، فهل وحى الله للأرض بما يضاد قانونها يدخل فى مفهوم التسخير ، أم يمكن أن تكون هناك استجابة كاستجابة أم موسى لكنها مجهولة لنا ولا نعلم حقيقتها ؟ ! .

---

(١) بصائر ذوى التمييز ٥ /١٧٨ .

إن وحى الله لهذه الأرض أن تتباعد إنما يتم بالتمدد والبسط والاتساع ، ولا يتم بالحركة فى الاتجاه المضاد والانفصال . ووحى الله لهذه الأرض أن تتقارب إنما يتم بالانكماش والطى والانقباض ، ولا يتم بالحركة فى اتجاه التائب[1] .

ولو تم الأمر بحركة الأرض لتحركت به لا تحته ، ولبقى هو فى مكانه ، ولبقيت نسبة المكانين إليه على ما هى عليه ، ونحن إذا كنا نفهم طبيعة الأرض ونفهم قوانينها التى تحكمها فإننا لا نستطيع أن ندعى أننا نفهم حقيقة الأرض ، وطبيعة علاقتها بخالقها ، وموقفها من الأمر والنهى ، والخوض فى هذا خوض بغير علم .

وإذا كان أكثر العلماء يميلون إلى أن الوحى كله حقيقة ، أيا كان مفهومه ودلالته ، ومهما كان نوع الموحى إليه ، فان استجابة الموحي إليه هنا ، وتنفيذ أمر الله تعالى ينبغى أن تبقى على حقيقتها ، حتى وإن كنا نجهل هذه الحقيقة ، بل إن الجهل بهذه الحقيقة أدعى لعدم صرف الكلام إلى المجاز ، لأن المجاز لا يصح أن تنتقل إليه إلا إذا استحال الحمل على الحقيقة المعلومة ، فإذا كنا نجهل حقيقة علاقة الأرض بخالقها واستجابتها لوحى الله تعالى فكيف ننتقل من الحقيقة المجهولة إلى المجاز ؟ ، والمجاز لابد أن يكون معدولًا إليه عن حقيقة معلومة مستحيلة الوقوع فى هذا المقام[2] .

إن أكثر المفسرين قد مالوا إلى الحقيقة فى آية الزلزلة : ﴿ **إذا زلزلت الأرض زلزالها * وأخرجت الأرض أثقالها * وقال الإنسان ما لها * يومئذ تحدث أخبارها * بأن ربك أوحى لها** ﴾[3] .

---

(١) راجع : دليل الفالحين ١ /١٠٠ .

(٢) لنا دراسة مفصلة فى هذه القضية بعنوان : « رأى فى قرينة المجاز » أعدت للنشر فى مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية .

(٣) الزلزلة ١ – ٥ .

فالفراء يقول : « تخبر بما عمل عليها من حسن أو سيء » ، وقوله عز وجل : ﴿ **بأن ربك أوحى لها** ﴾ يقول : تحدث أخبارها بوحى الله تبارك وتعالى وإذنه لها » [1] .

وقال أبو حيان : « تحدث أخبارها ، الظاهر أنه تحديث وكلام حقيقة ، بأن يخلق فيها حياة وإدراكا ، فتشهد بما عمل عليها من صالح أو فاسد ، وهو قول ابن مسعود والثورى وغيرهما ، ويشهد له ما جاء فى الحديث بأنه لا يسمع صدى صوت المؤذن جن ولا إنس ولا شجر إلا شهد له يوم القيامة »[2] .

والزمخشرى أكثر المفسرين جنوحا إلى المجاز فى مثل هذه الصور ، لا يستبعد الحقيقة وإن قدّم المجاز « فإن قلت ما معنى تحديث الأرض والإيحاء لها ؟ قلت : هو مجاز عن إحداث الله تعالى فيها من الأحوال ما يقوم مقام التحديث باللسان ، حتى ينظر من يقول ما لها إلى تلك الأحوال ، فيعلم لِمَ زلزلت ، ولمَ لفظت الأموات ، وأن هذا ما كانت الأنبياء ينذرونه ويحذرون منه . وقيل ينطقها الله على الحقيقة وتخبر بما عمل عليها من خير أو شر ، وروى عن النبى ﷺ : « تشهد على كل أحد بما عمل على ظهرها »[3] .

ومن الملاحظ هنا أن كلام الزمخشرى دار حول حديث الأرض بأخبارها ، مع أن التساؤل كان عن الوحى لها والتحديث بأخبارها معا ، فهل الخلاف حول الحقيقة والمجاز ، يدور عنده حول تحديث الأرض وحدها دون الوحى لها ؟ ظاهر الأمر أنه كذلك ، خصوصا أنه لم يذكر فى أساس البلاغة للوحى صورا مجازية .

---

(١) معانى القرآن ٣ /٢٨٣ .
(٢) تفسير البحر المحيط ٨ /٥٠٠ .
(٣) الكشاف ٤ -٢٧٦ .

ومما يؤيد ذلك ما ذكره فى قوله تعالى : ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون** ﴾ قال : « الإيحاء إلى النحل : إلهامها والقذف فى قلوبها ، وتعليمها على وجه هو أعلم به ، لا سبيل لأحد إلى الوقوف عليه »[1] ، وإذا استقام هذا عند الزمشخرى على الحقيقة فلم لا يستقيم أن تكون استجابة الموحى إليه حيوانا كان أو جمادا حقيقة كذلك ، على وجه هو أعلم بها ، لا سبيل لأحد إلى الوقوف عليه ؟ أليس هذا أكثر اتساقا من جعل الوحى أدخل فى باب الحقيقة على أى صورة جاء ، وأن الاستجابة للوحى دائرة بين الحقيقة والمجاز ، فيرجح هذا فريق ويرجح ذاك فريق ؟ ! .

ثم إن المسافة التى تحركتها الأرض ليست بالشىء الكثير ، إننا إذا تذكرنا أن الرجل حينما عرض له الموت كان فى منتصف الطريق كما فى رواية مسلم الأولى ، وتذكرنا أيضا أن الرجل حينما أدركه الموت ناء بصدره نحو الأرض التى أراد ، وإذا عرفنا أنه بعد ذلك كله كان أقرب إلى الأرض الصالحة بشبر فقط أدركنا أن الأمر كان فى ذاته هينا يسيرا ، ولولا أن الحديث الشريف نص على وحى الله للأرض لكان من الممكن أن نتصور بسهولة ويسر ميل الرجل بصدره لمسافة شبر فى اتجاه الأرض التى أراد ، أو زحفه نحوها لهذه

---

(١) السابق ٢ –٤١٧ ، ومما يستطرف فى هذا المقام ما رواه الجاحظ حول وحى الله إلى النحل ، واستدلال بعض الناس على نبوة النحل ، قال « قد زعم ابن حائط وناس من جهال الصوفية أن فى النحل أنبياء لقوله عز وجل : ﴿ **وأوحى ربك إلى النحل** ﴾ ، وزعموا أن الحواريين كانوا أنبياء لقوله عز وجل : ﴿ **وإذ أوحيت إلى الحواريين** ﴾ .

قلنا : وما خالف إلى أن يكون فى النحل أنبياء ؟ ! بل يجب أن تكون النحل كلها أنبياء ؛ لقوله عز وجل على المخرج العام : « وأوحى ربك إلى النحل » ولم يخص الأمهات والملوك واليعاسيب ، بل أطلق القول إطلاقا » الحيوان ٥ /٤٢٤ ، ٤٢٥ ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط . مصطفى الحلبى ، ط . ثانية ١٣٨٦ /١٩٦٦م .

المسافة ، أو إلقاء نفسه فى اتجاهها بحيث يدخل فيها مسافة الشبر ، فهذا كله ممكن التصور والحدوث ، لكن حينما أراد الله سبحانه وتعالى أن يبين لنا سعة عفوه وفيض رحمته بعباده ، وأنه حتى لو عجز الإنسان عن أن يجتاز مسافة الشبر وهو فى لحظة الاحتضار والنزع فإن الأرض المخلوقة لله يمكنها أن تحقق له – بأمر الله خالقها – ما لم يستطع هو أن يحققه ، وعقل المؤمن لا يستبعد مطلقا أن يتم ذلك من الأرض استجابة لأمر الله تعالى ووحيه .

إن الله خلق فى الحديد قانونا للتمدد والانكماش يحفظه تلاميذ المدارس الصغار ، وهما فعلان يقومان بالحديد ولا يقعان منه ، حسب علمنا ومعرفتنا ، ونحن نقول تمدد الحديد أو انكمش على الحقيقة .

كما يعلم خبراء الزراعة أن النخل يمكن أن يتحرك من مكان إلى مكان لمسافة محدودة حسب رغبة الإنسان ، وأن المزارع يستطيع – إذا أراد – أن يحرك نخلة من أرض جاره إلى أرضه إذا كانت النخلة على الحد أو قريبة منه ، ولهذا طريقة يعرفها الفلاح المحنك ، والنخلة بعد هذا يقال لها تحركت ، وليس فى هذا تعطيل لقوانينها التى خلقها الله فيها ، وإنما هو استثمار للقوانين الكامنة فيها والتى لا يعرفها كثير من الناس .

فإذا كنا فى حدود المشاهدة والحس نرى هذا فى الجماد والنبات ، ونسند إليه الفعل فى الحالين على الحقيقة ؛ لأن الفعل قام بالحديد وبالنخل ، فما وجه الغرابة فى أن تكون حركة الأرض لمسافة شبر أو أقل – إذا احتسبنا المسافة التى ناء بصدره نحوها – حقيقة ، خاصة إذا كان خالقها الذى أودع فيها قوانينها هو الذى أمرها وأوحى إليها ؟ ! .

على أن هناك تفسيرا رواه قتادة عن الحسن – كما فى رواية أحمد – « قال : لما عرف الموت احتفز[1] بنفسه فقرب الله عز وجل منه القرية الصالحة

(١) احتفز ، افتعال من الفعل « حفز » وهو يعنى الحث والاجتهاد وحفز النفس على الفعل : يقال : احتفز فى مشيه : احتث واجتهد « لسان العرب مادة : حفز » .

وباعد منه القرية الخبيثة » .

وفى رواية ابن ماجة : « لما حضره الموت احتفز بنفسه فقرُب من القرية الصالحة وباعد منه القرية الخبيثة فألحقوه بأهل القرية الصالحة » .

وفى الاحتفاز هنا من تصوير بذل الجهد وثقل الحركة ، وفى تعديته بالجار والمجرور ما يجسد لك ثقل الجسم فى لحظة النزع ، ولعل فى التعبير بالفعل « قرب » فى رواية ابن ماجة ما يصور إحساسه وشعوره ، وكأنه باحتفازه بنفسه قرب من القرية الصالحة ، ومع أن فى قربه من القرية الصالحة بعدا عن القرية الخبيثة فإن فى إسناد فعل القرب إليه خاصة دون فعل البعد ليبين لك أن الذى فعله لم يكن هو المسئول عن القرب والبعد ، فهو مع ما بذل من الجهد فاحتفز بنفسه أو ناء بصدره فى لحظة النزع لم يستطع أن يحقق القرب على الحقيقة ، ولا البعد ، فتولى الله عنه هذا الأمر فقرب منه القرية الصالحة وباعد منه القرية الخبيثة كما هو صريح رواية أحمد .

فهل التقريب والإبعاد هنا بوحى الله للأرض أم بفعل الله فى الأرض ؟

الأمران محتملان هنا ، ولكن التعبير الثانى لا يتفق مع صريح رواية البخارى وإحدى روايات مسلم ، وإذن فحمله على التفسير الأول أولى حتى تتفق الروايات كلها على معنى واحد .

النتيجة :

« فقاسوه فوجدوه أدنى إلى الأرض التى أراد فقبضته ملائكة الرحمة » .

هذه هى محطة النهاية فى قصة التائب ، ونحن هنا نرى أن الفاء ما زالت تقوم بدور الربط بين الجمل « فقاسوه ، فوجدوه ، فقبضته » فإيقاع الحركة إيقاع واحد ، وتتابع الأفعال يتم فى نسق واحد ، وتسلسل الأحداث متصل

غير منقطع إلا ما ندر ، والفاء هي التي جسدت هذا كله في صورة فريدة .

وضمير الفاعل في « فقاسوه » يرجع إلى فريقي الملائكة المختصمين في شأن التائب ، وليس هناك ما يدعو إلى نجعل الملك الذى أمرهم بالقياس شريكا لهم في تنفيذه ، فليست القضية أن يعرف هو ليحكم ، وإنما القضية أن يعرفوا هم لينفذوا الحكم ، وضمير المفعول السابق يعود إلى اسم الموصول « ما » ، ونحن لن نرهق أنفسنا في معرفة طريقة القياس ، ولا في وسائله ، فليس هذا مما يفيد في شيء .

أما ضمير المفعول في « فوجدوه » فهو راجع إلى التائب ، وإسناد الدنو له تجسيد لرغبته وجيشان نفسه ، وإصراره على اللحاق بالأرض الصالحة ، والفرار من الأرض الأخرى ، ورواية مسلم على هذا متسقة ، فالدنو فيما مضى « فإلى أيتهما كان أدنى فهو له » للرجل ، والدنو هنا أيضا له ، فهو الفاعل على أى حال .

ومما يساعد على تجسيد هذه الرغبة وصف الأرض « فوجدوه أدنى إلى الأرض التى أراد » إن هذا الوصف على هذه الصورة مما يعين على تجسيد رغبة الرجل ، إنه كان من الممكن أن توصف الأرض بأنها صالحة ، أو أنها طيبة ، أو بأنها التى يعبد الله فيها أو ما شاكل ذلك ، لكن أيا من هذه الأوصاف لا يمكن أن تجسد رغبة الرجل ، ولا تكشف عن إرادته وإصراره ، أما هذه الصفة « التى أراد » فهل التى تكشف عن هذا كله ، وتتعانق مع إسناد الدنو له ، فيكشفان معا ما تمور به نفسه ، ويؤكدان معا حجة ملائكة الرحمة « جاء تائبا مقبلا بقلبه إلى الله تعالى » .

وحذف عائد الصلة له دور كبير في تحقيق هذا الغرض ، وتجسيد هذا المعنى ، فهذا الحذف جعل الإرادة كلها منصبة على هذا الأمر وحده ، وكأن النص على العائد « أرادها » يعد ضربا من الفضول الذى يكون عبئًا على

المعنى فحذف ، ولو ذكر هذا العائد لما كان له من الروعة والفخامة والاتساق مع البناء ما للحذف .

نعم إن ذكر العائد هنا جائز صناعة ، ولكن المعنى هنا يأباه ، والسياق لا يرضاه .

ولما تحققت ملائكة الرحمة وملائكة العذاب من نتيجة القياس قبضته ملائكة الرحمة ، لم يحتج الأمر إلى إصدار حكم من الملك الذى قضى فى الخصومة و لم يحتج الأمر إلى إعادة النظر ، أرشدوا إلى القياس ، فقاسوا ، فقبضته ملائكة الرحمة .

إن القبض هنا ليس قبض الروح ، وانتزاعها من الجسد ، لأن هذا أمر تكفل به ملك الموت ، فلا هو من وظائف ملائكة الرحمة ، ولا من وظائف ملائكة العذاب ، ففى القرآن الكريم : ﴿ **قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم** ﴾[1] .

وفى سنن ابن ماجة : « وإن الله عز وجل وكل ملك الموت بقبض الأرواح » ، « إلا شهيد البحر فإنه يتولى قبض أرواحهم »[2] .

وفى البخارى : « أرسل ملك الموت إلى موسى عليهما السلام .... »[3] .

وفى مسند أحمد سأل داودُ الرجلَ الذى رآه فى بيته والدار مغلقة : من أنت ؟ « قال أنا الذى لا أهاب الملوك ، ولا يمتنع منى شىء ، فقال داود : أنت والله ملك الموت فمرحبا بأمر الله »[4] ، فملك الموت هو الموكل

---

(١) السجدة الآية ١١ .
(٢) سنن ابن ماجة ٢ /٩٢٨ .
(٣) فتح البارى ٣ /٢٤٥ .
(٤) مسند أحمد ٢ /٤١٩ .

بقبض الروح لا غير ، كما تفيده هذه النصوص وغيرها .

وذكر القرطبى أن لملك الموت أعوانا قال : « فخلق الله ملك الموت ، وخلق على يديه قبض الأرواح ، وانسلالها من الأجسام ، وإخراجها منه ، وخلق جندا يكونون معه ، يعملون عمله بأمره . فقال تعالى : ﴿ **ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة** ﴾ وقال تعالى : ﴿ **توفته رسلنا** ﴾[1] .

كما أن هذا القبض ليس قبض سؤال ، فالموكل بالسؤال ملكان ، ففى حديث أنس رضى الله عنه الذى رواه البخارى : « العبد إذا وضع فى قبره وتُوُلِّى وذهب أصحابه – حتى إنه ليسمع قرع نعالهم – أتاه ملكان أقعداه فيقولان له .... الحديث »[2] ، وهذان الملكان يسألان المؤمن والكافر على السواء ، والطائع والعاصى ولا فرق ، فليس هناك ملكان للمؤمنين وملكان للكافرين[3] .

وإذا لم يكن هذا القبض قبض وفاة ، ولم يكن قبص سؤال ، فماذا يكون هذا القبض إذن ؟

إن هذا النوع من القبض نوع مختلف ، والقائمون به مختلفون .

إنه قبض التكريم أو قبض الإهانة .

وموقعه بين قبض الروح – الذى يقوم به ملك الموت – ، وبين السؤال الذى يقوم به الملكان .

وهو قبض يتولاه فريقان من الملائكة : ملائكة الرحمة وملائكة العذاب .

---

(١) التذكرة ص٧٧ .

(٢) فتح البارى ٣ /٢٤٤ ، وانظر أيضا : سنن النسائى ٤ /٧٩ .

(٣) وانظر أيضا : باب فى سؤال الملكين للعبد : التذكرة للقرطبى ص١٢٣ وما بعدها .

يبين ذلك الحديث الذى رواه النسائى : عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال : « إذا حُضِر المؤمن أتته ملائكة الرحمة بجريدة بيضاء فيقولون : أخرجى راضية مرضيا عنك إلى رَوْح الله وريحان ورب غير غضبان فيخرج كأطيب ريح المسك حتى إنه ليناوله بعضهم بعضا » ، « وإن الكافر إذا احتضر أتته ملائكة العذاب بمسح فيقولون : اخرجى ساخطة مسخوطا عليك إلى عذاب الله عز وجل فتخرج كأنتن ريح جيفة . . . . . . الحديث »[1] .

فملائكة الرحمة وملائكة العذاب هنا هما المختصمان فى أمر التائب ، وواضح أن مهمتهما تبدأ من لحظة الاحتضار وتستمر إلى ما بعد لحظة قبض الروح ، أما قبضهما فإنه يأتى بعد لحظة قبض الروح وليس قبله ، وهما فريقان لا يحضران معا ، وإنما يحضر أحدهما بحسب حالة الميت من الإيمان والكفر ، أو الطاعة والمعصية ، وحضورهما هذه المرة واختصامهما إنما كان لعدم وضوح موقف الرجل من الطاعة والمعصية .

والذى يبدو أن ملائكة العذاب لا تحضر موت الكافر وحده ، ولكنها تحضر موت العصاة أيضا ، ما لم تدركهم التوبة ، فالرجل الذى معنا لم يكن كافرا ، وإنما كان من عصاة بنى إسرائيل ، ولم يكن فى رحلة العودة إلى الله يبحث عن إيمان ، وإنما كان يبحث عن توبة ، مما يعنى أنه فى حالة معصية وليس فى حالة كفر[2] .

ولست أذهب فى هذا مذهب من يرى أن من لم يعمل خيرا قط كافر ، فقد روى النسائى حديث حذيفة عن رسول الله ﷺ قال : « كان رجل ممن كان قبلكم يسيء الظن بعمله ، فلما حضرته الوفاة قال لأهله : إذا أنا مت فأحرقونى ، ثم اطحنونى ، ثم أذرونى فى البحر ، فإن الله إن يقدر علىّ

---

(١) يراجع الحديث بتمامه فى سنن النسائى جـ٤ ص٨٢٧ .

(٢) سيأتى لذلك مزيد من التفصيل فى التعليق على هذه القصة .

لم يغفر لى ، قال فأمر الله عز وجل الملائكة ، فتلقت روحه : قال له : ما حملك على ما فعلت ؟ قال : يا رب ما فعلت إلا من مخافتك فغفر الله له .

قال ابن الجوزى فى جامع المسانيد تعقيبا على هذا : فإن قيل هذا الذى ما عمل خيرا قط كافر ، فكيف يغفر له ؟ فالجواب : قال ابن عقيل هذا رجل لم تبلغه الدعوة[1] .

فالقول بأن الذى لم يعمل خيرا قط كافر فيه إسراف ، ولو صح هذا لكان صاحبنا هذا كافرا ، وليس بعاص ، ولبحث عن إيمان لا توبة ، وكيف يكون كافرا من يأمر بإحراق جثمانه وطحنه وتذريته فى البحر حتى لا تلتقى ذرتان فى مكان خوفا من الله تعالى ؟ إن هذا أمر مستبعد ، والحكم بالكفر فى مثل هذه الحالة مجازفة .

قلنا إن القبض هنا قبض خاص ، والذى يقوم به فريقان ، ملائكة الرحمة وملائكة العذاب بحسب حال المتوفى ، وأن مهمتهم تبدأ من لحظة الاحتضار بالحضور والتبشير والمراقبة ، ثم تأتى لحظة القبض عقب انتهاء ملك الموت من مهمته ، وهى قبض الروح ، وهى لحظة لا تتجاوز طرفة عين كما يصورها حديث البراء بن عازب الذى رواه أحمد قال : « خرجنا مع النبى ﷺ فى جنازة رجل من الأنصار فانتهينا إلى القبر ولما يلحد ، فجلس رسول الله ﷺ وجلسنا حوله ، وكأن على رؤوسنا الطير ، وفى يده عود ينكت فى الأرض فرفع رأسه فقال : استعيذ بالله من عذاب القبر ، مرتين أو ثلاثا ، ثم قال : إن العبد المؤمن إذا كان فى انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه ملائكة من السماء بيض الوجوه كأن وجوههم الشمس معهم كفن من أكفان الجنة وحنوط من حنوط الجنة ، حتى يجلسوا منه مدّ البصر ، ثم يجىء ملك الموت عليه السلام حتى يجلس عند رأسه فيقول : أيتها النفس الطيبة

---

(١) السابق ٤ /٩٢ ، وانظر أيضا : مدارج السالكين جـ١ ص٣٣٩ .

اخرجى إلى مغفرة الله ورضوان ، قال : فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من فى[1] السقاء فيأخذها ، فإذا أخذها لم يدَعوها فى يده طرفة عين ، حتى يأخذوها ، فيجعلوها فى ذلك الكفن ، وفى ذلك الحنوط ، ويخرج منها كأطيب نفحة مسك ، وجدت على وجه الأرض ، قال فيصعدون بها فلا يمرون - يعنى بها - على ملأ من الملائكة إلا قالوا ما هذا الروح الطيب ، فيقولون فلان بن فلان بأحسن أسمائه التى كانوا يسمونه بها فى الدنيا ، حتى ينتهوا بها إلى السماء الدنيا ، فيستفتحون له ، فيفتح لهم ، فيشيعه من كل سماء مقربوها إلى السماء التى تليها حتى ينتهى به إلى السماء السابعة فيقول الله عز وجل اكتبوا كتاب عبدى فى عليين ، وأعيدوه إلى الأرض ، فإنى منها خلقتهم ، وفيها أعيدهم ، ومنها أخرجهم تارة أخرى ، قال فتعاد روحه فى جسده فيأتيه ملكان فيجلسان فيقولان : من ربك . . . . . الحديث »[2] ، وهذا الحديث يحدد بصورة أوضح تتابع الأحداث من لحظة الاحتضار إلى سؤال الملكين ، وأن ملائكة الرحمة - أو ملائكة العذاب - تحضر أولا ، فتكون على مقربة من المحتضر ، ثم يحضر ملك الموت ليؤدى مهمته ، حتى إذا ما قبض الروح قبضوها من يده فورا ، ثم يبدأون رحلة التكريم -مع من يستحق التكريم - أو رحلة الإهانة - مع من يستحقها - ، ثم ينتهيان بالروح إلى الجسد ، ليبدأ الحساب .

ومعنى هذا أن خصومة ملائكة الرحمة وملائكة العذاب بدأت منذ وصولهم ، وقبل حضور ملك الموت ، وأن الفصل فى هذه القضية بقياس ما بين الأرضين انتهى فور نزع الروح على يد ملك الموت ، فتلقفتها ملائكة الرحمة قبل أن تمضى على نزعها طرفة عين ، لتبدأ مهمة التكريم ، وهذه

---

(١) أى من فم السقاء .

(٢) انظر الحديث بتمامه فى مسند أحمد ٤ /٢٨٧ .

اللحظة منذ بداية حضور ملائكة الرحمة وملائكة العذاب وحتى قبض ملائكة الرحمة له تجمع له آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة ، ومن المتصور حينئذ أن يكون لإبليس وجود فى لحظة النزع وكلام ، ومن المتصور أن يكون للمحتضر فعل وحركة ، مهما كانت بطيئة ثقيلة كما سبق بيان ذلك .

ومعنى هذا أن الضمير فى « قبضته » يختلف عن الضمير فى « فوجدوه » مع أن المرجع واحد .

إنه فى « فوجدوه » يعنى الإنسان التائب ، وفى « فقبضته » يعنى روحه فقط ، ولم يقل فى هذا : فقبضت روحه ؛ لأن قبض الروح وتكريمها تكريم للإنسان كله جسدا وروحا ، حتى وإن لم يَبرح الجسد مكانه حيث مات ، أو تنقل بين يدى المغسل والمكفن والمشيع واللاحد ، إن النعيم الذى تلقاه الروح يلقاه الإنسان كله ، وإن التنكيل الذى تلقاه – والعياذ بالله تعالى – يلقاه الجسد كله .

ولا يبعد عندى أن يكون فى قوله تعالى : ﴿ **الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم فألقوا السلم ما كنا من سوء بلى إن الله عليم بما كنتم تعلمون** ﴾[1] ، إشارة إلى ملائكة العذاب الذين يحضرون لحظة احتضار الكافر ، وأن يكون فى قوله تعالى : ﴿ **الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم ادخلوا الجنة بما كنتم تعملون** ﴾[2] ، إشارة إلى ملائكة الرحمة الذين يحضرون لحظة احتضار الصالحين ، فالآية الأولى وصف للكافرين المذكورين فى الآية التى سبقتها ، والآية الثانية وصف للمتقين المذكورين فى الآية السابقة عليها .

ومن الملاحظ أن الآية الثانية لم تجىء وصفا للمؤمنين فى مقابلة الكافرين

---

(١) النحل الآية ٢٨ .

(٢) النحل الآية ٣٢ .

الذين توفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، حتى لا يدخل العصاة الذين لم تدركهم رحمة الله بالتوبة فيهم ، وإنما جاءت وصفا للمتقين ، وهذا يعنى أن العصاة الذين ماتوا على معصيتهم والعياذ بالله تعالى هم أيضا تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم كما سبق أن ذكرت .

والحق أننى راجعت كتب التفسير المتاحة لى فلم أجد فيها ما يشير إلى ربط هاتين الآيتين بملائكة الرحمة وملائكة العذاب الذين يحضرون الموتى ساعة الاحتضار ، ومع هذا فإننى لا أجد ما يحول دون ذلك .

صحيح أن أصل الكلام متصل بيوم القيامة : ﴿ **ثم يوم القيامة يخزيهم ويقول أين شركائى الذين كنتم تشاقون فيهم قال الذين أوتوا العلم إن الخزى اليوم والسوء على الكافرين** ﴾[1] ، ولكن الآية التى تليها والتى سبق أن ذكرناها تصف هؤلاء الكافرين بأنهم الذين تتوفاهم الملائكة ظالمى أنفسهم ، أى أن هذا الأمر يتم عندما تحين لحظة الخروج من الحياة الدنيا ، وفى صيغة المضارع « تتوفاهم » بدلا من الماضى « توفتهم » ما يعين على هذا الفهم ، فلا يزال الملائكة يقومون بهذه المهمة منذ نزول الآية وإلى الآن ، ولن تتوقف هذه المهمة حتى تقوم الساعة .

وربما كانت آية الفجر : ﴿ **يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى فى عبادى وادخلى جنتى** ﴾[2] أكثر صلة بمهمة ملائكة الرحمة وارتباطا بها ، والألفاظ المشتركة هنا وفى حديث أبى هريرة الذى رواه النسائى أقوى دليل على ذلك .



---

(١) النحل الآية ٢٦ .

(٢) الفجر الآيات ٢٧ - ٣٠ .

تعليق على القصة

هذه القصـــة :

موضوع هذه القصة الأساسى هو التوبة ، والشخصية المحورية فيها هو الرجل التائب ، وما عداه شخصيات ثانوية محدودة الدور .

وهى قصة يختلط فيها عالم الغيب وعالم الشهادة ، وتلتقى فيها العوالم الثلاثة : الإنس والملائكة وإبليس – على بعض الروايات – .

وليس فى هذه القصة من تحديد إلا أنها حدثت فى بنى إسرائيل – كما فى إحدى الروايات – ، وأنها حدثت من بعد رفع عيسى عليه السلام ؛ لأن الرهبنة لم تعرف قبل النصرانية ، وما عدا هذا يظل مجهولا ؛ لأنه لا يتعلق به غرض ، ولا تترتب عليه فائدة جديدة ، فليس يفيد القصة فى شىء أن تكون قد وقعت فى يوم كذا من سنة كذا ، ولا أن تكون القرية الخبيثة كذا ، والقرية الصالحة كذا ، كما حاول بعض العلماء أن يحدد ، وليس فى تحديد اسم الراهب أو التائب ثمرة وفائدة ؛ حتى نبحث عنها ، أو نشغل أنفسنا بها .

إن القصة النبوية – كالقصة القرآنية – تهدى إلى العبرة والعظة ، وتقديم النموذج الذى يضىء الطريق ، لمن شاء الهداية ، كما سبق أن ذكرنا فى القصة الماضية .

حدود الموضوع :

والذى نلاحظه هنا أن قضية التوبة هى التى شغلت القصة منذ اللحظة

الأولى ، وإلى اللحظة الأخيرة ، فلم تشغل القصة بماضى الرجل السىء ، ولا بتاريخه الخبيث ، ولم تزد فى التعريف بماضيه عن جملة واحدة فقط ، « كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا » ، هذا هو كل ما ذكر عن ماضى الرجل ، جملة واحدة لا غير افتتحت بها القصة ، وكان لابد أن تذكر ، حتى يعرف القارىء حجم الذنب وجسامته ، ويفسر على ضوئه سلوك الرجل ، وسلوك الراهب ، وردود الأفعال ، ولطف الله بعباده ، نعم إن الجملة تكررت بعد ذلك وهو يطلب التوبة ، ويجدّ فى طلبها ؛ حتى يعرف من يفتيه حجم ذنبه ، فلا يصح أن يستفتى فى شىء مجهول ، ولا فى شىء غامض ، إن الفتوى - لابد أن تبنى على الحقيقة كاملة ، ولأن الرجل صادق فى طلب التوبة ذكرها فى صراحة ووضوح .

لو صاغها روائى :

ولو أن هذه القصة وقعت لأحد من كتاب الرواية ، وأراد أن يصوغها ، لجعل هذه الجملة الواحدة هى أصل القصة ، ولاستغرقته تفاصيلها الطويلة ، وتحليلاته النفسية ، وحواراته ونجاواه وخيالاته فى هذا التاريخ الطويل المظلم ، حتى إذا جاء إلى التوبة طوى الكلام فيها طيا ، وذكرها فى سطور قليلة أو جمل قصيرة .

صحيح أنه كان سيجعل من هذا الرجل بطلا للقصة أو الرواية ، ولكن باى صفة وأى لون ؟ إنه سيتحدث عن الرجل الساقط الهابط ، الذى استعبده الإجرام ، فلم يملك لنفسه منه فكاكا ، وهذا التاريخ كله طوى فى القصص النبوى طيا ، واكتفى فيه بجملة واحدة ، حتى إذا تحدث الرجل عن نفسه وعن ماضيه استخدم أسلوب الالتفات ، فوضع ضمير الغيبة فى موطن ضمير التكلم « إنه قتل » حسب رواية مسلم ، إن الكلام لم يطوَ عن ماضيه فقط ، ولكن هذه الشخصية - بهذه المواصفات - كأنها لم يعد

لها وجود الآن ، أو كأن الرجل لا يريد أن يكون لها وجود ، وهكذا تحدثت القصة النبوية عن شخص آخر ، ولد من جديد ، كأنه مختلف عن الشخص الأول ، القاتل المحترف .

إن شخصية البطل واحدةٌ فى العملين ، ولكن شتان ما بينهما ، إنهما شخصيتان مختلفتان كل الاختلاف ، متناقضتان أشد التناقض ، حتى كأنهما لم يجتمعا فى كيان واحد .

تصوير الإنسان فى الأدب الإسلامى :

وهذا هو الفرق بين الأدب الإسلامى – والرسول ﷺ مثله الأعلى – والأدب غير الإسلامى ، فى تصوير الإنسان من منطلق واقعى ، إن الأول يسلم بضعف الإنسان وبشريته ، وتعرضه للسقوط والهبوط ، ولكن هذا الذى يسلم به ويسجله لا يجعل منه شغله الشاغل ، إنه يسجله ما دامت الضرورة تدعو إلى إثباته – كما هنا – ، ولكنه يسجله فى لقطة عابرة مجردة ، أما الذى يعنيه ، ويشغل به ، ويركز عليه ، ويجسده فى الإنسان ، فهو لحظات المقاومة والإفاقة ، وصحوة النفس ، ويقظة الوعى ، فهذه هى التى تجسد حقيقة الإنسان – أى إنسان – مهما صغرت مساحتها فى حياته . وبطولة الإنسان إنما تكون فى صعوده لا فى هبوطه ، فى مقاومته لا فى استسلامه ، وأى بطولة فى أن يستسلم الإنسان لشهوة الانتقام والقتل ، فلا يرده عن غايته شىء ؟ !

أما الأدب غير الإسلامى فإنه ينظر إلى الإنسان من زاوية أخرى ، هى زاوية السقوط والهبوط ، فيركز عليها ، ويحللها ، ويتفنن فى تصويرها ، مهما بدت بشعة مزرية ، وقد يتجاوز التصوير والتحليل إلى التمجيد والتعظيم ، وحينذاك يصور التوبة على أنها ضعف ، والندم على أنه خضوع ، والرجوع

على أنه استسلام ، والأوبة على أنها خيبة ! !

وهذا الفارق فارق فنى ، وليس فارقا موضوعيا ، فالموضوع هنا واحد ، هو شخصية الرجل التائب ، ولكن المعالجة ، وأسلوب التناول ، وزاوية الرؤية ، والتركيز على حدث بعينه ، وطى ما عداه ، أو تهميشه ، والتفسير والتعليل ، والتقويم المستتر ، والحكم الخفى ، كل هذه أمور تختلف الرؤى فيها ، حتى تصل إلى قمة التناقض أحيانا .

قد يقال إن النبى يوحى إليه ، ومن هنا يتاح له ما لا يتاح لغيره من كبار الأدباء من مفردات العمل الأدبى وأحداثه وشخوصه .

إن القصة النبوية التى معنا على سبيل المثال ليس فيها من شخوص الإنسان إلا التائب والراهب والعالم ، ومن دله على الأول ، ومن دله على الثانى ، ولكن الشخصيتان الأخيرتان ليس لهما حضور حقيقى ، فاستخدام الفعل المبنى للمجهول طوى وجودهما الشكلى ، وإن لم يطو وجودهما الحقيقى ، لأنه لابد لكل فعل من فاعل ، حضر أو غاب ، ظهر أو استتر ، ومن هنا فإن حضورهما هنا حضور بالقوة ، وليس حضورا بالفعل ، فالمعول عليه هنا هو الدلالة لا الدال ، وعلى هذا فإن الحضور الفعلى اقتصر على هؤلاء الثلاثة لا غير ، ولم يكن الحيز الذى شغله الراهب أو العالم كبيرا ، أما الحيز الأكبر الذى شغلته الشخصيات الثانوية فهو حيز الملائكة ، ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ، فقد اختصموا وتحاوروا وتناظروا واحتكموا وقاسوا ، مما أعطى القصة حركة وحيوية .

فهل يتاح هذا لأديب أيا كان وضعه حتى يستطيع أن ينشئ قصة كهذه القصة ؟ !

إن هذه الملاحظة صحيحة فى جزئها الأول ، وليست كذلك ، فى جزئها الثانى .

أما أن النبى يتاح له ما لا يتاح لغيره من قدرة على تصوير عالم الغيب فنعم .

وأما أن الأديب الذى لا يتاح له أن يعالج عالم الغيب معالجة حقيقية دون تزيد أو تزييف لا يستطيع أن يرتقى فى معالجته إلى مستوى الأدب الإسلامى الرفيع فلا .

إن القصة التى معنا تمتلىء بالشخوص والأحداث فى حقيقة الأمر .

إن قتل تسعة وتسعين نفسا ثم قتل الراهب بعد ذلك يحتاج إلى مئات من الأشخاص رجالا ونساء ، أطهارا وفجارا ، صعاليك وسادة ، أغنياء وفقراء ، يحتاج إلى مئات من الوقائع والأحداث ، وهى حياة تمتلىء بالصراع والحوار ، والتخطيط والتدبير ، والكر والفر ، والظهور والخفاء ، والنجاح والإخفاق ، والترقب والانتظار ، إنها حياة مليئة بالحركة والحيوية ، مما يغرى أى أديب موهوب يمتلك أدوات الكتابة أن يغوص فى أعماقها ليقدم للناس عملا فذا .

ولكن هذا العالَم لم يكن وحده ، فقد كان هناك عالم آخر مقابل لهذا العالم ، إنهم أهل القرية الصالحة ، وقد يظن أن هذا العالم لا يعطى مادة قصصية حية ، فأهل الطاعة ليس بينهم صراع يثرى العمل الأدبى ، وإنما هى السكينة والمودة ، والتراحم والتواصل ، وهذه مادة فيها رتابة قاتلة لا تغنى فى العمل الأدبى فتيلا .

وهذه نظرة قاصرة ؛ لأنها تقف عند رؤية الوقائع والأحداث فى عالم الحس ، والأديب الحق ليس هو الذى يعطيك ما تراه ، ويسجل لك ما تدركه ، وإنما هو الذى يكشف لك عما لا تراه فى عوالم النفس والشعور والأحاسيس .

وإذا كان الإنسان هو الذى يعمر هذين العالمين ، أو هاتين القريتين ، فلابد أن تكون هناك ملامح مشتركة بين العالمين ، برغم التناقض الظاهر بينهما .

إن كل نفس خلقها الله وسواها ألهمها فجورها وتقواها ، وظهور أحد الجانبين وبروزه لا يلغى الآخر تماما ، إنه قد يكمن كمونا مؤقتا ، وقد يدخل فى مرحلة بيات شتوى ، قد يطول وقد يقصر ، وقد يستغرق حياة الإنسان كلها ، ولكنه على كل الأحوال لا يموت موتا أبديا .

إن الصورة الظاهرة فى القرية الخبيثة تظل ناقصة إذا لم يكشف الأديب ما وراءها .

وإن الصورة الظاهرة فى القرية الصالحة تظل ناقصة إذا لم يكشف الأديب ما وراءها أيضا .

إن تصوير الصراع الظاهر فى القرية الخبيثة بين الأطراف المختلفة مهما بلغت براعته لا يعطى صورة حقيقية للإنسان .

وإن تصوير الهدوء الظاهر فى القرية الصالحة والالتحام والتناسق والتناغم مهما بلغت براعته لا يعطى صورة حقيقية للإنسان .

وحتى تكتمل الصورة فلابد من الكشف عن الصراع الحقيقى الذى يدور بين طرفى الإلهام النفسى : الفجور والتقوى ، أو بين النجدين ، اللذين هدى الله الإنسان إليهما .

وقصة التوبة هى التى تجمع ما بين هذين الطرفين .

وبطل القصة هو الذى تكافأت فى نفسه القوتان أو الطرفان أو الطريقان .

إنه رجل اجتمعت فى نفسه القرية الخبيثة الغاربة ، والقرية الصالحة

البازغة ، اجتمع فى نفسه الماضى المظلم والغد المشرق .

إن قوة الفجور ظاهرة فى القرية الخبيثة كامنة فى القرية الصالحة .

وإن قوة التقوى ظاهرة فى القرية الصالحة ، كامنة فى القرية الخبيثة .

والصراع بين القوتين ضعيف فى القريتين معا ، فكل قوة منهما ظهرت فى إحدى القريتين وتسيدت ، وأخملت القوة الأخرى ، وإن لم تمتها ، وظهور التائب على مسرح الأحداث هو الذى يحقق المواجهة بين القوتين ، وعندما يلتقط الأديب لحظة التوبة فإنه سيضع يده على منطقة متفجرة بالصراع ، ملتهبة كالنار التى تضىء وتحرق ، ثائرة كالبركان الذى يقذف بالحمم ، ولكنه فى الوقت نفسه يجدد حياة الأرض ويعيد لها بكارتها الذاهبة ، ونضارتها الغاربة .

إن الأديب ليس فى حاجة إلى أن يخوض فى عالم الملائكة الذى يجهله ، ولا عالم إبليس الذى لا يدريه ، وليس مطلوبا منه أن يصور مصير الميت ، ولا حساب الملكين ، فذلك كله لا ضرورة له ، وليس الخوض فى هذا العالم الغيبى المجهول هو الذى يعطى الأدب مسحته الخاصة ، ولا نكهته المميزة .

إن تصوير الصراع بين قوة الفجور والتقوى فى نفس التائب وفى عالم الواقع ، والغوص فى أعماق النفس ؛ حتى تنتصر قوة التقوى فى داخله على قوة الفجور ، فيجدّ فى طلب القرية الصالحة فرارا من القرية الخبيثة ، والغوص فى أعماق نفسه ، والكشف عن شوقه ولهفته وخواطره وأحاسيسه ، كل هذا يمكن أن يعطى أدبا إسلاميا رائعا ، دون حاجة إلى الخوض فى عالم الغيب وتحديد مصير الرجل .

نعم يستطيع الأديب – إذا أراد – أن يصور الصراع الكامن فى الأعماق فى إحدى القريتين ، ونحن نعتقد أن القرية الصالحة تملك من صور الصراع

المستور فى أعماق النفس ما يتفوق على كل أنواع الصراع الظاهر والكامن فى القرية الخبيثة .

إن الجهد الذى يبذله الإنسان فى البناء أعظم كثيرا من الجهد الذى يبذله فى الهدم ، ويكفى أن يصور النبى ﷺ جهاد النفس على أنه الجهاد الأكبر ؛ لأنه جهاد دائم لا ينقطع ، وما من مستوى يصل إليه الإنسان من الخير والتقوى والعمل الصالح إلا وهو يتطلع إلى ما وراءه ، وليس هناك مدى يمكن أن يتوقف عنده ويقول : حسبى ، وهذا كله ضد هوى النفس وطبيعتها ، فهو دائما يجادلها ويحاورها ويدافعها ويُدفعها ، وقد تلحق به لحظة ضعف مبررة أو لحظات – وهذا شىء طبيعى – فيشتد فى المقاومة ويضعف ، ولكن هذا كله كامن فى الأعماق لا يظهر منه شىء ، فيظن الرائى أن القرية الصالحة تفقد أهم مقومات القصة ، وهو توافر عنصر الصراع .

نعم يستطيع الأديب المتمكن أن يصور الصراع الكامن فى إحدى القريتين وينجح ، ولكن لحظة التوبة لحظة متميزة ، وشخصية التائب شخصية أكثر مناسبة لتصوير هذا الصراع .

والقصة النبوية هنا وقعت على هذه اللحظة وهذه الشخصية ، فصورتها كأحسن ما يكون التصوير ، وعبرت عنها بلغة رفيعة موحية ، تجمع بين خصائص اللغة التاريخية – فى القص والسرد ، والاعتماد على الجمل الخبرية بصفة خاصة – وبين خصائص اللغة الشعرية – فى الإيجاز والتكثيف وحذف الفضول وإشراك المتلقى فى إتمام الصورة وإكمال المعنى – .

والقصة النبوية هنا لم تتجاوز طرفى قصة التوبة ، فقد بدأت بالإخبار عن قتل الرجل تسعة وتسعين نفسا وطلبه التوبة ، وانتهت بقبض ملائكة الرحمة لروحه من يد ملك الموت ، قبل أن يمضى عليها فى يده طرفة عين ، كما صوره حديث أحمد .

أما ما سبق هذا من عالم الإجرام فى القرية الخبيثة فى عالم الشهادة ، ومما لحق به فى عالم التكريم ، فى السماء والأرض ، قبل سؤال الملكين ، وبعدهما ، من عالم الغيب فلم تعرض له القصة النبوية ، وهى مساحات شاسعة زمانا ومكانا وأحداثا ، يسبح فيها خيال المتلقى ما شاء له أن يسبح ، ويذهب فى دروبها ومساربها حسبما تصل به قدرته على التخيل والتصور ، وبذلك يمكن أن يوسع القصة من الطرفين ، ومن الوسط أيضا ، ففى هذا الوسط من الإيجاز والتكثيف ، والاكتفاء بالتلميح عن التصريح ، وبالإشارة عن العبارة ، ما يسمح لخيال المتلقى أن يزيد ويضبيف ، ويكشف ويوضح .

وبهذا الذى يفعله المتلقى يمكن أن تتكون لديه صورة أكبر وأوضح ، تقع لحظة التوبة فى مركزها مشرقة مضيئة ، يكشف نورها ما أمامها من مساحات ممتدة ، فتجذب النظر عن المساحة المظلمة الممتدة خلف ظهره .

وهنا تظهر العبرة والعظة ، ورحمة الله بعباده ، وسعة عفوه ، دون حاجة إلى وعظ وإرشاد ، وخطب هادئة أو زاعقة ، فذلك فن له مجاله ومناسبته ، وموضوعاته وخصائصه ودوره ، ولا ينبغى أن نخلط بينه وبين فن آخر له مجال غير مجاله ، ولغة غير لغته ، وخصائص غير خصائصه ، كما يفعل كثير من ناشئة الأدباء ، ويظنون أنهم بذلك يكتبون أدبا إسلاميا ! ! .



ولا يفهمن أحد من كلامى السالف أن الأدب الإسلامى يتجافى الخوض فى عالم الغيب ، وأنه يحظر عليه أن يتناول عالم الملائكة والشياطين ، أو الجنة والنار ، أو الصراط والميزان ، إنه لا حظر هناك ولا حرج ، ولكن هناك فرقا بين تناول لهذا العالم فى إطار الرؤية الإسلامية ، وتناول لا يقوم على هذه الرؤية .

إن معرفة عالم الغيب تقوم عندنا على الخبر الصحيح ، ولا سبيل لنا إلى معرفة شىء فى هذا العالم من غير هذا الطريق .

نحن نعلم أن الملائكة خلقت من نور ، والشياطين خلقت من نار ، وأن القوى الأولى تعمل للإنسان ، والأخيرة خلقت لفتنته وصده عن سواء السبيل ، وتزيين الغواية له ، نفهم هذا كله على الحقيقة لا المجاز .

ونفهم الكثير والكثير من عالم البرزخ ، وسؤال الملكين ، وضمة القبر ، والنفخ فى الصور ، والحشر والصراط ، والحوض والشفاعة ، والنعيم والعذاب ، والجنة والنار ، وغير ذلك .

ولا ضير على الأديب أن يخوض فى هذا العالم ويسبح بخياله فيه .

فإذا انطلق خياله من الرؤية الإسلامية الواضحة كان أدبه إسلاميا ، وإن لم يفعل فلا يوصف أدبه بهذه الصفة . فمن يصف الشيطان بالحرية ؛ لأنه آثر التمرد على الطاعة ، ويصف الملائكة بالخنوع ؛ لأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، فلا رأى لهم ولا كيان ، ومن يصف النعيم والعذاب بأنها رموز لا حقيقة لها ، ومن ...... ، ومن .... ، إن من يفعل ذلك فإن رؤيته أبعد ما تكون عن التصور الإسلامى والرؤية الإسلامية .

فليست القضية فى الأدب الإسلامى قضية موضوع ، ولكنها قضية رؤية وتصور ومعالجة ، ولا فرق فى هذا بين عالم الغيب وعالم الشهادة ، وإذا كان عالم الشهادة أرحب واقعا ، فإن عالم الغيب أرحب خيالا وتصورا ، لكنه فى الوقت نفسه عالم كثير المزالق إذا استسلم الأديب لخياله وانفصل عن حقائق هذا العالم انفصالا كبيرا أو صغيرا كما قدمها لنا الوحى فى سورة قرآنية أو حديث شريف .

لغة القصة :

فإذا ما نظرنا إلى لغة القصة ألفيناها تفيض حيوية وحركة ، فهى لغة حافلة بالإيحاء والتصوير ، سواء فى ذلك عالم الغيب وعالم الشهادة .

صحيح أن القصة لا تعتمد على الصورة البيانية من تشبيه ومجاز وكناية ، مع أن الذى يبدو فى ظاهر الأمر أن الحاجة هنا ماسة إلى هذه الصورة ، لأن عالم الغيب عالم مجهول ، والتعبير بالتشبيه والمجاز والكناية من شأنه أن يقرب هذا العالم ويدنيه من أفهامنا ، ولكن ليس معنى عدم الاعتماد على الصورة البيانية أن القصة تخلو من الصورة أو من مادة الصورة وخيوطها ، إن الصورة هنا يشترك فى تشكيلها النص والمتلقى معا كما سيتبين بعد قليل .

وكما استغنت القصة عن الصورة البيانية استغنت عن تصوير شخص التائب ، ورسم ملامحه الخارجية ، وهو أمر لا تستغنى عنه القصة فى العادة ، ولكنك هنا تستطيع أن تشكل للرجل صورة فى خيالك ، تعتمد على الخطوط المتاحة لك من سلوكه وتصرفه ، واندفاعه إلى قتل الراهب ، حينما أيأسه من رحمة الله ، واستخدامه فى التعبير عن ماضيه لغة مخالفة لمقتضى الظاهر ، كل هذا يعطيك الخيوط التى تستطيع أن تنسج منها صورة لهذا الرجل فى خيالك ، دون أن تفرض عليك القصة النبوية صورة معينة ، محددة الملامح والأبعاد ، فلا تجد لنفسك منها فكاكا .

إن توفير مادة الصورة ، وترك الحرية لخيال المتلقى فى رسم هذه الصورة ، من المادة المتاحة ، يعطى مساحة واسعة لتشكيل صورة مختلفة – وليس صورة واحدة – لذلك التائب ، ذلك أن صورة المجرم ، ليس لها سمات واحدة فى كل عصر ومصر ، فلا يمكن الخروج عنها .

إن سمات المجرم وملامحه تتشكل وفقا للبيئة والزمان والعوامل الاجتماعية .

فقد تتصورها فى شكل رجل ضخم الجثة ، عريض المنكبين ، كث الشعر ، جاحظ العينين ، غليظ الصوت ، يتخذ من الجبال ملجأ ومكمنا ، يغير على الآمنين ، يقتل ويسلب ، ويفتك وينهب ، ويعود إلى مكمنه آمنا مطمئنا .

وقد تتصورها فى صورة رجل جبار ، استعبد الناس واستذلهم ، يسوقهم بعصاه ، ويخضعهم لمشيئته ، ويسخرهم لخدمة أهدافه الخاصة ، فى نفس الوقت الذى يزعم فيه أنه يقوم على خدمتهم ، ويحمى مصالحهم ، ولا يتردد فى قطع أى رأس حماية للشعب من أعداء الشعب ، ولا بأس عنده من أن يقتل الثلث لإصلاح الثلثين ، ثم يقتل ثلث الباقين أيضا لإصلاح ما بقى ، حتى يستطيع أن يحركهم بإشارة منه ولفتة ، إلى ما يشاء وما يريد .

وقد تتصورها فى شخص رجل أنيق ، حاد النظرة ، نحيل الجسم ، واسع الحيلة ، كثير العلم ، وافر الذكاء ، يقتل بالكيماويات والسموم والغازات قتلا بطيئا ، دون أن يكون هناك دليل واحد ضده ، وقد يكرمه الناس لعلمه ، ويرفعونه لاختراعاته ، ويعطونه الأوسمة والنياشين لصناعاته وإنتاجه .

وهناك صور ونماذج وأشكال للمجرمين من غير هؤلاء يخطئها الحصر والعدّ ، ولا تنتهى عند حد ، فهى متجددة دائما ، متزايدة أبدا ، ولابد أن تترك صورة المجرم السائدة والمهيمنة فى عصر معين ، ومكان معين ، ظلالها على تشكيل ملامح صورة ذلك القاتل ، فى ذهن المتلقى ، وقد تتسع مساحة هذه الظلال فتغطى الصورة كلها ، وتتلبسها تلبسا كاملا .

ومن هنا كان عدم تصوير الملامح الخارجية للرجل التائب أكثر إثراء للقصة ، من محاولة التحديد والتشكيل ، ورحم الله عبد القاهر الجرجانى حينما قال وهو يتحدث عن الحذف : « هو باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر ، شبيه بالسحر ، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة ، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تُبِن »[1] .

---

(١) دلائل الإعجاز ص١١٢ نشرة . رشيد رضا .

ومع أن ما نحن فيه ليس من قبيل الحذف ، الذى يتحدث عنه الشيخ عبد القاهر ، فإن كلامه ينطبق عليه أشد ما يكون الانطباق ، فأنت ترى هنا أن ترك تصوير الملامح الخارجية للرجل التائب ، أفصح وأبين ، وأزيد للإفادة ، مما لو شغل نفسه بتحديد هذه الملامح .

إن تحديد الملامح قد يكشف عن براعة الأديب وقدرته ، ولكنه فى الوقت نفسه سيكون مصادرة على خيال المتلقى ، إنه سيجعل منه مستقبِلا غير فاعل ولا مؤثر ، أما هنا فإن المتلقى شريك فى تشكيل الصورة ، شريك فى رسم الملامح ، شريك فى استكمال القصة ، وهذا أمَر تختلف فيه قدرات المتلقين ، ولكنهم فى النهاية سيضيفون إلى ما يعطيه النص ما يثريه ، ويفتح أفاقا جديدة ، وهذه قيمة للترك ، تتجاوز قيمة الذكر ، بمراحل كبيرة .

وكما تركت القصة رسم الملامح الخارجية للرجل التائب ، تركت كذلك النص على تحديد الملامح النفسية ، ولكن المتلقى الذى يفتقد النص على تحديد الملامح النفسية ، سيرى فى الصياغة والتراكيب ما يشى بهذه الملامح ، وهذا فرق أساسى بين ترك وترك ، إن تحديد المتلقى لملامح الرجل الخارجية لا يحتاج فيه إلى استعانة بلغة القصة ، أما تحديد الملامح النفسية فإن فى لغة القصة ، وطريقة الصياغة ، ما يعطى للمتلقى خيوطا تعينه على تحديد هذه الملامح .

إن أداة الربط الغالبة فى هذه القصة هى الفاء ، وهى أداة تجسد لك إيقاع الحركة وتتابعها ، وفى هذا تجسيد للرغبة الحميمة التى تسوق الرجل سوقا إلى غاية لا يريد أن يقف دونها ، ومن هنا تتصل حركته ولا تنقطع ، حتى إذا ما انقطعت بعامل خارجى – هو فتوى الراهب – وليس بعامل ذاتى داخلى ، وعاد الرجل إلى سيرته الأولى ، وسلوكه الأول ، فقتل الراهب ، جاءت « ثم » لتعبر عن هذا القطع المؤقت ، ولم يجىء هذا الحرف ليعبر عن انقطاع الرغبة ، وإنما جاء ليعبر عن القطع العارض .

وأنت هنا تكاد ترى قلق الرجل ، وتشاهد عرقه المتصبب ، وتكاد تسمع دقات قلبه السريعة المتلاحقة ، ولا يبعد عن خيالك إدراك حيرته واضطرابه ، وافتقاد حيلته ، وثقل كل ذلك على نفسه وشعوره وأحاسيسه ، ولو كان للرجل علم بهذا الطريق الذى يسير فيه لعرف كيف يتصرف ، ولكنه طريق مجهول ، يسلكه لأول مرة فى حياته ، وليس معه دليل يستعين به ، ليتغلب به على هذه العقبة الطارئة .

إن الرجل الذى كان يقطع الطريق على الناس فيقتلهم ويسلبهم ، قطع الراهب عليه الطريق الآن ، وأراد أن يقتل فيه الأمل ، بعد أن سعى إليه بقدميه ، طلبا للهداية عنده ، فارتد إلى الحيرة ، وأحس بالضياع ، ولم يشف قتل الراهب غليله ، وأدرك أنه هالك لا محالة ، إن هذا كله جسده الحرف « ثم » فى هذا المقام .

وبتعاون « الفاء » أداة الربط الغالبة فى القصة ، و« ثم » تستطيع أن تدرك مشاعره المتناقضة وأحاسيسه المضطربة ورغبته الصادقة وحركته الدائبة .

وانظر إلى الانقلاب الذى حدث فى نفسه الذى تجسده رواية مسلم : « إنه قتل تسعة وتسعين نفسا » ، على الالتفات ، وكأنه يتحدث عن شخص آخر غائب عنه ، إن أسلوب الالتفات هنا – على طريقة السكاكى –[1] هو

(١) الالتفات عند جمهور البلاغيين : هو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة (التكلم والخطاب والغيبة) ، بعد التعبير بطريق آخر منها ، والسكاكى يتفق مع الجمهور فى هذا الفهم ، ولكنه يضيف إليه شيئا آخر ، ينفرد به ، وهو : ان يعبر المتكلم بطريق من طريق التكلم وكان مقتضى الظاهر أن يعبر عنه بغيره ، ففى قول التائب « إنه قتل » التفات عند السكاكى ؛ لأن مقتضى الظاهر أن يقول : إنى قتلت ، فالطريق طريق تكلم ، لا طريق غيبة ، والعدول إلى طريق الغيبة خروج على ما يقتضيه الظاهر .

راجع : الإيضاح للخطيب القزوينى جـ١ – ١٥٢ ، ١٥٣ ، نشرة : عبد المتعال الصعيدى ط . مكتبة الآداب بالقاهرة ، والمفتاح للسكاكى ص١٩٩ وما بعدها ط . دار الكتب العلمية ببروت ١٤٠٣ – ١٩٨٣ .

الذى يعينك على إدراك أبعاد هذا الانقلاب الداخلى فى نفسه ، حيث تبدل تبدلا كاملا ، وأصبح شخصا آخر غير الأول ، مما سوغ له أن يتحدث عن شخصيته الأولى القاتلة ، حديثه عن شخص غائب .

وانظر إلى جواب الأمر فى رواية مسلم « انطلق إلى أرض كذا وكذا فإن بها أناسا يعبدون الله تعالى ، فاعبد الله معهم ، ولا ترجع إلى أرضك ؛ فانها أرض سوء ، فانطلق » إنه هنا كالطائر الحبيس ، الذى فتح له باب القفص ، المملوء طعاما وشرابا ، إن حريته وانطلاقه فى الفضاء ، يرفرف بجناحيه كيف يشاء ، وينزل كيف يريد ، ويلتقط طعامه بمنقاره معفرا بتراب الأرض ، أحب إليه من هذا القفص ، وما فيه ، حتى ولو كان قفصا من ذهب ، فى حجرة مكيفة الهواء .

لقد كان الرجل فى سجن المعصية ، وفى سجن القرية الخبيثة ، وكان تائقا إلى الخلاص ، وقد حاول أن يفلت فى المرة الأولى وأخفق ، وارتكس فيما هو فيه ، وكاد ييأس من الخلاص ، فلما انفتح له باب الرجاء وأعطى مفتاح السجن ؛ ليفتح بنفسه ، ويخرج إلى فضاء الله الواسع ، حرا طليقا ، انطلق ، لا يلتفت وراءه ، وقد جسد جواب الأمر هنا هذا كله من غير حاجة إلى شرح وتحليل .

وانظر إلى هذا التعبير فى رواية مسلم الموجزة « فأدركه الموت فناء بصدره نحوها » وكيف يُجسد إصراره على اللحاق بغايته ، إلى آخر لحظة ، حتى إذا ثقلت رجله ، وحال النزع دون حركتها ، فى اتجاه القرية الصالحة ، ناء بصدره ، فهو يصر على كل حركة ممكنة ، أيا كان مداها ، ولن يمتنع عن الحركة ، حتى وهو يرى الموت يحول بينه وبين مواصلة الطريق والوصول إلى الغاية ، إنه هنا حسبه أن يتحرك فى الاتجاه الجديد إلى آخر رمق .

ولو رجعت إلى رواية أحمد « لما عرف الموت احتفز بنفسه » أو رواية

ابن ماجة « لما حضره الموت احتفز بنفسه » وجدت صورة أوضح وأبين على الإصرار والعزم ، وبذل كل جهد ممكن ، مهما كلفه من تعب ومشقة ، حتى وهو فى لحظة النزع ، عساه يقترب من غايته شيئا ما .

ولا يتوقف الأمر فى رسم ملامح التائب النفسية عند هذه الإشارات التى ذكرناها ، إن إعادة قراءة القصة برواياتها المختلفة فى البخارى ومسلم وابن ماجة وأحمد تعطيك مفاتيح ملامحه النفسية وتعينك على تصورها وإدراكها ، وكلما ازددت نظرا وتأملا ، وتذوقا للنص ، وغوصا فى أعماقه ، ازددت فهما لنفسية التائب ، وتكشف لك منها بعد جديد كان غائبا عنك .

إن اللغة هنا توحى أكثر مما تقول ، وبقدر ما معك من الوعى والإدراك والتذوق ، تكون إفادتك منها .

إنها ليست اللغة التى تعطيك ، وإنما هى اللغة التى تأخذ منها .

ومن هنا يختلف المتلقون فى التعامل مع مثل هذه النصوص ، فكل يأخذ منها على قدر طاقته ، وقد يتسع التفاوت بين أخذ وأخذ ، حتى كأنه لا علاقة بين هذا وذاك ، وكأنهما من مصدرين مختلفين .

إن الذى يكتفى بالوقوف عند شاطىء البحر أو يخوض فيه إلى مدى قريب ، لا يأخذ منه إلا ما تقذف به الأمواج ، كالأسماك الميتة والأصداف .

وإن الذى يغوص فيه إلى الأعماق ، يستخرج من الدر ما يصعد به فى مدارج الغنى والجاه درجات ودرجات .

إن المصدر واحد ، ولكن الجهد والمهارة والقدرة والصبر فرقت بين العطاءين إلى مدى بعيد .

إن لغة القصة هنا يبدو فى ظاهرها أنها لغة تقريرية مباشرة ، يغلب عليها

طابع الإخبار والسرد ، ومن هنا كانت الجملة الخبرية هى الجملة الغالبة فيها ، والصورة البيانية تكاد تكون غائبة عنها . وهى يمكن أن تعطيك المعنى الإجمالى عند القراءة الأولى بسهولة ويسر ، ويمكن لأى إنسان أن يقف فيها على العبرة والعظة ، مهما كان حظه من الثقافة ، ويستطيع خطيب المنبر أن يسرد هذا النص على مسامع المصلين ، ولا يحتاج معه إلى شرح ولا إيضاح ، وهذا القدر المتاح للناس جميعا على اختلاف قدراتهم ومشاربهم هو الغرض المسوقة له القصة ، ولكن هذا المدى القريب ليس نهاية المطاف ، إنه البداية فقط ، فمن أراد أن يواصل السير ، ويستكشف فى النص آفاقا جديدة ، فإنه سيجد فيه ما لا يدركه إلا من يبذل الجهد ، ويدمن النظر ، ولله در أبى نواس حينما قال :

يزيدك وجهه حسنا إذا ما زدته نظرا

أما سلاحك إلى الغوص فى أعماق مثل هذه النصوص ، فإنه وعى حاضر ، وعقل متيقظ .

وأما مفتاحك ، فهو لغة النص ليس غير .

ونحن هنا لا نهدر قيمة العوامل الأخرى فى فهم النص ، والغوص فى أسراره ، ولكننا نرى أن اللغة هى المفتاح ، وبدون الوقوف على أسرار اللغة والبيان والبلاغة والنظم ، ستقف على شاطىء النص مع العامة ، ولن تأخذ منه إلا ما ظهر منه ، ولافضل لك فيه .

رد المظالم :

ثم إننا نلاحظ فى هذه القصة أن التوبة لم تكن مشروطة بشىء ، إلا بأن يخرج من قريته التى كان فيها ، إلى القرية التى فيها قوم صالحون ، يعبدون الله تعالى ؛ ليعبد الله معهم ، هذا هو كل ما طلبه العالم من التائب ، إنه لم يطلب

منه أن يعود إلى قريته ليرد المظالم إلى أهلها ، ولا أن يوكل أحدا عنه بذلك .

وليس من المعقول أن يكون الرجل خالى الوفاض من مظالم الناس ، وهو على هذه الصورة التى عرفناها .

إن الرجل لم يطلب التوبة من ذنب بينه وبين ربه ، لا علاقة للناس به ، وإنما جاء ليطلب التوبة من ذنوب فيها للناس حقوق وحقوق .

ونحن لا نتصور أن يكون رد المظالم لا اعتبار له عند التوبة ، فقد اشترط المعتزلة لصحة التوبة ثلاثة شروط هى :

(١) رد المظالم .

(٢) ألا يعاود ذلك الذنب .

(٣) أن يستديم الندم .

ومع أن أهل السنة لا يشترطون ذلك فى صحة التوبة ، فإنهم ذهبوا إلى أن رد المظالم واجب برأسه ، لا مدخل له فى الندم على ذنب آخر[١] ، أى أن التائب إذا كانت عليه مظالم للناس ، وأراد أن يتوب من ذنب معين ، لا صلة له بهذه المظالم ، فإنه لا يشترط فى صحة قبول التوبة من هذا الذنب رد المظالم التى لا صلة لها به ، وهذا مبنى على أساس أنه يصح للإنسان أن يتوب من ذنب معين ، مع إقامته على ذنب آخر .

وأنت ترى أن رد المظالم هنا له اعتباره عند المعتزلة ، وأهل السنة معا ، وإن اختلفوا فى التفاصيل .

فكيف أمر الرجل بالانطلاق إلى القرية الصالحة دون أن يلفت نظره إلى رد المظالم ؟

---

(١) انظر : كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ١ /٢٣٢ تحقيق د /لطفى عبد البديع ط . مكتبة النهضة المصرية ١٣٨٢ - ١٩٦٣ ، وانظر فى الأشياء التى يتاب منها وكيفية التوبة منها : تفسير القرطبى ١٨ /١٩٩ ، ٢٠٠ .

إننا نلاحظ أن الرجل حينما أمر بالخروج والانطلاق ، خرج منطلقا إلى القرية الصالحة ، غير ملتفت إلى القرية الخبيثة ، ولم يصحب معه من هذه القرية شيئا .

إنه حينما خرج خرج من الماضى كله ، من ذنوبه وآثامه ، من ماله وأهله ، من سطوته وجبروته .

ورد المظالم يتعلق بما خرج منه ، لا بما خرج به .

وربما خرج الرجل وليس عليه إلا ما لابد منه لستر العورة ، وربما تزود ببعض القوت ، وربما لم يتزود ، وربما اصطحب سيفه معه خوفا من مفاجآت الطريق ، وربما تخلص منه قبل الخروج ، وهو الأقرب .

ومن كان كذلك فليس فى حاجة إلى أن يؤمر برد المظالم المادية ، فقد ترك كل شيء لهم يفعلون به ما يشاءون ، أما المظالم المعنوية فإن العودة إلى القرية للتخلص منها قد يعرضه لأن يهدم توبته بيديه ، إنه حديث عهد بتوبة ، وقد قتل فى طريق توبته الراهبَ الذى حال بينه وبين المضى فى الطريق إلى غايته ، والعودة إلى القرية قد تعرضه لشيء من ذلك .

ومن هنا فإن خروج الرجل إلى القرية الصالحة مباشرة ، كان هو الحل الأنسب بالنسبة إليه .

إن مثله مثل الغريق الذى امتلأ جوفه بالماء ، وضاق به التنفس ، إن إنقاذ هذا الغريق إنما يكون بإخراجه من الماء أولا ، ثم بعد ذلك ينظر فى إخراج الماء من جوفه ، وإعادة التنفس المنتظم إليه ، أما لو فكر من ينقذه فى إعادة التنفس إليه ، وإخراج الماء من جوفه ، وهو ما زال فى الماء فإنه لن ينجو قط .

أو كمثل إنسان تجاوزت حرارته الأربعين ، واستدامت على ذلك أياما ، إن أى طبيب ينظر فى أمر هذا المريض سيبدأ أولا فى تخفيض درجة الحرارة ،

ولن يبحث عن الأسباب المؤدية إليها للقضاء عليها ، لأن بقاءه على هذه الحالة هو الخطر المؤدى إلى الموت ، أما البحث عن الأسباب لاقتلاعها من جذورها ، فإنما يأتى عقب أن يصل المريض إلى شاطىء الأمان ، بتخفيض درجة الحرارة .

وهذا التصرف من العالم يدل على فقه صحيح وخبرة بالنفوس ، وهذا هو الفرق بين العَلم ، والعبادة بلا علم ، ومن هنا يفضل العالمُ العابدَ ، ولعلنا نذكر أن الذى أرشده ودله وأنقذه لم يكن أعلم الناس كما طلب ، وإنما كان عالما من العلماء ، لا يتميز عن غيره بشىء كثير .

مفهوم التوبة :

أما التوبة فهى الرجوع عن المعصية ، قال الفيروزابادى : « تاب إلى الله توبا وتوبة ومتابا وتابة وتتوبة : رجع عن المعصية ، وهو تائب وتواب ، وتاب الله عليه وفقه للتوبة ، أو رجع به من التشديد إلى التخفيف ، أو رجع عليه بفضله ، وقبوله ، وهو توّاب على عباده ، واستتابه : سأله أن يتوب »[1] .

وفى المفردات للراغب الأصفهانى : « التوب : ترك الذنب على أجمل الوجوه ، وهو أبلغ وجوه الاعتذار ، فإن الاعتذار على ثلاثة أوجه : إما أن يقول المعتذر : لم أفعل ، أو يقول : فعلت لأجل كذا ، أو فعلت وأسأت ، وقد أقلعت ، ولا رابع لذلك ، وهذا الأخير هو التوبة .

والتوبة فى الشرع : ترك الذنب لقبحه ، والندم على ما فرط منه ، والعزيمة على ترك المعاودة ، وتدارك ما أمكن أن يتدارك من الأعمال بالإعادة ، فمتى

---

(١) بصائر ذوى التمييز ٢ /٣٠٤ .

اجتمعت هذه الأربع فقد كمل شرائط التوبة »[1] .

وإذا كان الراغب الأصفهانى يرى أن التوبة أبلغ وجوه الاعتذار ، فان أبا هلال العسكرى يرى أن التوبة والاعتذار متغايران ، فالتائب « مقر بالذنب الذى يتوب منه ، معترف بعدم عذره منه ، والمعتذر يذكر أن له فيما أتاه من المكروه عذرا ، ولو كان الاعتذار التوبة ، لجاز أن يقال : اعتذر إلى الله ، كما يقال : تبت إليه »[2] ، فالنوع الثانى من الاعتذار عند الراغب ، هو وحده الذى يسمى اعتذارا عند أبى هلال ، والنوع الثالث من الاعتذار عند الراغب ، هو التوبة عند أبى هلال – وعند الراغب أيضا – ولكنه نوع مستقل بنفسه مغاير للاعتذار . فمفهوم التوبة عندهما واحد ، ولكن الفرق بينهما هو فى علاقة التوبة بالاعتذار ، فهى عند الراغب نوع من الاعتذار ، وعند أبى هلال غير الاعتذار .

وكما فرق أبو هلال بين التوبة والاعتذار ، فرق كذلك بين التوبة والندم ، « وذلك أنك قد تندم على الشىء ولا تعتقد قبحه ، ولا تكون التوبة من غير قبح ، فكل توبة ندم وليس كل ندم توبة »[3] .

والتوبة ترد « فى القرآن على ثلاثة أوجه » :

الأول : بمعنى التجاوز والعفو ، وهذا مقيد بعلى : ﴿ **فتاب عليكم** ﴾ ، ﴿ **أو يتوب عليهم** ﴾ ، ﴿ **ويتوب الله على من يشاء** ﴾ .

الثانى : بمعنى الرجوع ، والإنابة ، وهذا مقيد بإلى : ﴿ **تبت إليك** ﴾ ، ﴿ **توبوا إلى الله** ﴾ ، ﴿ **فتوبوا إلى بارئكم** ﴾ .

---

(١) المفردات ص١٠١ .

(٢) الفروق فى اللغة ص١٩٤ .

(٣) السابق ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

الثالث : بمعنى الندامة على الزلة ، وهذا غير مقيد لا بإلى ولا بعلى : ﴿ **إلا الذين تابوا وأصلحوا** ﴾ ، ﴿ **فإن تبتم فهو خير لكم** ﴾[1] .

والتوبة تكون عن معصية ، والمؤمنون هم المأمورون بها :

﴿ **وتوبوا إلى الله جميعا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون** ﴾[2] .

﴿ **يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحا** ﴾[3] .

أما الكفار فإنهم مأمورون بالإسلام والإيمان ، وإن كان أهل الكتاب من اليهود والنصارى يعرفون التوبة ويلجأون إليها ، لكن هذه التوبة غير معتد بها فى الإسلام .



حقيقة توبة الكافر : —

لكن هناك آيات بينات تنسب التوبة إلى الكافر نفيا أو إثباتا ، من ذلك قوله تعالى : ﴿ **كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدى القوم الظالمين * أولئك جزاؤهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين * خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون * إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم * إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم وأولئك هم الضالون** ﴾[4] ، فالاستثناء فى « إلا الذين تابوا » ونفى قبول

(١) بصائر ذوى التمييز ٢ /٣٠٨ .
(٢) النور الآية ٣١ .
(٣) التحريم الآية ٨ .
(٤) آل عمران الآيات من ٨٦ – ٩٠ .

التوبة ﴿ **لن تقبل توبتهم** ﴾ يعنى أن الكافر تقع منه التوبة كما يدل ذلك الاستثناء ، أو لا تقبل كما يدل على ذلك نفى قبول التوبة[1] .

وفى قوله تعالى : ﴿ **إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما * وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إنى تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما** ﴾[2] ، تنسب التوبة إلى الذين يموتون وهم كفار ، لكنها لا تقع موقع القبول عند الله تعالى .

أما الآيات الأولى فالواضح فيها أن القضية قضية ردة ، فهم قوم كانوا مؤمنين وشهدوا أن الرسول حق ، ثم كفروا بعد ذلك ، وفى تفسير ابن عباس : ﴿ **إلا الذين تابوا** ﴾ من الكفر والشرك ، ﴿ **من بعد ذلك** ﴾ من بعد الارتداد »[3] ، وفى تفسير الطبرى رواية عن ابن عباس : « قال : كان رجل من الأنصار أسلم ثم ارتد ولحق بالشرك ، ثم ندم فأرسل إلى قومه : أرسلوا إلى رسول الله ﷺ ، هل لى من توبة ؟ قال : فنزل : ﴿ **كيف يهدى الله قوما كفروا بعد إيمانهم** ﴾ إلى قوله : ﴿ **وجاءهم البينات والله**

---

(١) هناك من يذهب إلى أن المعنى فى هذه الآية أنه لا توبة لهم أصلا ، فالنفى منصب على قبول التوبة والتوبة معا ، وليس على القبول فقط ، ومعنى هذا أنه ليس للكفار توبة أصلا ، وقد تزعم المعتزلة هذا الاتجاه ، انطلاقا من التحسين والتقبيح العقليين ، فلو كانت هناك توبة لوجب على الله قبولها – تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا – فإذا لم يكن هناك قبول للتوبة ، فمعنى هذا أنه ليست هناك توبة أصلا .

راجع : تفسير الزمخشرى ١ /٤٤٣ ، والمفتاح للسكاكى ص١٣٥ط . الحلبى ، وتفسير ابن عطية ٢ /٥٠٠ ، وتفسير البحر المحيط ٢ /٥١٩ .

(٢) سورة النساء الآيتان ١٧ ، ١٨ .

(٣) تفسير ابن عباس ، مطبوع على هامش الدر المنثور ١ /١٩٠ .

لا يهدى القوم الظالمين إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فإن الله غفور رحيم ﴾ فأرسل إليه قومه فأسلم »[1] ، وهناك رواية أخرى أنها نزلت فى رجل من بنى عمرو بن عوف « لحق بأرض الروم فتنصر ، ثم كتب إلى قومه : « أرسلوا ، هل لى من توبة ؟ » قال : فحسبت أنه آمن ، ثم رجع »[2] ، وقيل إنها نزلت فى اثنى عشر رجلا رجعوا عن الإسلام ، ولحقوا بقريش ، ثم كتبوا إلى أهلهم : هل لنا من توبة ؟ »[3] .

والملاحظ هنا أن الذى نزلت فيه الآية سواء كان فردا أو جماعة ، كان مسلما ، ثم ارتد ، وهو حينما أراد أن يعود ، طلب من أهله أن يسألوا الرسول إن كانت له توبة أم لا ، تماما كما فعل القاتل هنا ، وعندما أبلغ بالآية التى نزلت عاد وأسلم .

فهى ردة ، ثم سؤال عن التوبة ، ثم الإسلام .

ولم يقولوا إنه تاب ، مع أنه يسأل عن التوبة .

والمرتد له بالإسلام صلة قريبة ، وهو يعرف أن هناك توبة لمن يعصى ، فهل هناك توبة لمن بلغ بالمعصية الدرك الأسفل وهو الردة ؟ ، ومن هنا ساغ له أن يسأل عن التوبة ، وجاءت الآية متحدثة عن التوبة ، وهذا قريب من المشاكلة التقديرية ، إن لم تكن منها بالفعل .

ومثل هذا المرتد كمثل رجل طلق زوجته طلاقا رجعيا ، ولم يردها حتى انقضت عدتها ، ثم أراد أن يعيدها إلى عصمته ، إنه فى هذه الحالة يستساغ منه أن يتحدث عن زوجته ، وعن إعادتها إلى عصمته ، مع أن القضية هنا

---

(١) تفسير الطبرى ٦ -٥٧٣ ، ٥٧٢ ، وانظر أيضا : أسباب النزول للسيوطى ص٤٠ ط . دار التحرير سنة ١٣٨٢ .

(٢) و(٣) السابق ٦ /٥٧٤ .

ليست قضية إعادة ، وإنما هى قضية استئناف زواج ، بعقد جديد ، وصداق ، وشاهدى عدل ، وإيجاب وقبول ، إن صلته القديمة بزوجته ، تسوغ له أن يقول أعدتها ، لا تزوجتها ، وليس الأمر كذلك فيمن يتزوج لأول مرة .

على أن هناك من ذهب إلى أن المعنّى بهؤلاء هم أهل الكتاب وفيهم نزلت ، وهناك رواية نسبت إلى ابن عباس ، وروايات فى هذا نسبت إلى الحسن .

قال الطبرى : « وأشبه القولين بظاهر التنزيل ما قاله الحسن : من أن هذه الآية معنٌّى بها أهل الكتاب على ما قال ، غير أن الإخبار بالقول الآخر أكثر والقائلين به أعلم بتأويل القرآن . وجائز أن يكون الله عز وجل أنزل هذه الآيات ، بسبب القوم الذين ذكروا أنهم كانوا ارتدوا عن الإسلام ، فجمع قصتهم وقصة من كان سبيله سبيلهم فى ارتداده عن الإيمان ، بمحمد ﷺ فى هذه الآيات ثم عرف عباده سنته فيهم ، فيكون داخلا فى ذلك كل من كان مؤمنا بمحمد ﷺ قبل أن يبعث ، ثم كفر به بعد أن بعث ، وكل من كان كافرا ، ثم أسلم على عهده ﷺ ، ثم ارتد وهو حى عن إسلامه ، فيكون معنيًا بالآية جميع هذين الصنفين وغيرهما من كان بمثل معناهما ، بل ذلك كذلك إن شاء الله »[1] .

والقدر المشترك هنا أنه كان هناك إيمان ثم كفر ، يستوى فى ذلك أن يكون الإيمان سابقا للمبعث ، كالذين كانوا يجدون صفته فى كتبهم ، فانتظروا أن يبعث منهم ، ليؤمنوا به وينصروه ، أو كان الإيمان به بعد مبعثه ، وإن كان الطبرى يميل إلى الثانى ؛ لأن القائلين به أعلم بتأويل القرآن ، فاستخدام التوبة فى هذا المقام مستساغ .

---

(١) تفسير الطبرى ٦ /٥٧٥ ، ٥٨٦ .

وأما آية النساء فإن الذى سوغ ذكر الكفار فى مقام نفى قبول التوبة هو ذكر من دونهم من أصحاب السيئات ، فإذا كان هؤلاء لا تقبل توبتهم ، فإن الذين يموتون وهم كفار من باب أولى ، قال الشوكانى : « أى ليست التوبة لأولئك ، ولا للذين يموتون وهم كفار مع أنه لا توبة لهم رأسا ، وإنما ذكروا مبالغة فى بيان عدم قبول توبة من حضرهم الموت ، وأن وجودها كعدمها »[1] .

وذهب الشيخ محمد عبده إلى « أن المراد بالكفر هنا ما هو دون الشرك ، وعدم تصديق دعوة النبوة ، وهو استعمال معروف فى القرآن ، وصرح به بعض العلماء الأعلام ، وقالوا إنه يوجد كفر دون كفر »[2] .

ومعنى هذا أن الكفر المعنى هنا ليس هو الكفر المقابل سلام ، وإنما هو كفر يوصف به بعض العصاة على سبيل التغليظ .

قال الزمشخرى : « فإن قلت من المراد بالذين يعملون السيئات ؟ أهم الفساق من أهل القبلة أم الكفار ؟ قلت فيه وجهان : أحدهما أن يراد الكفار لظاهر قوله : هم كفار ، وأن يراد الفساق ؛ لأن الكلام إنما وقع فى الزانيين والإعراض عنهما إن تابا وأصلحا ، ويكون قوله : وهم كفار واردا على سبيل التغليظ ، كقوله : ﴿ **ومن كفر فإن الله غنى عن العالمين** ﴾ وقوله : فليمت إن شاء يهوديا أو نصرانيا »[3] .

فالكفر المقابل للإيمان يخرج الإنسان منه بالإسلام ، والكفر الذى يوصف به الإنسان على سبيل التغليظ يكون الخروج منه بالتوبة ، لأن هذا النوع

(١) فتح القدير ١ /٤٣٩ ، وهذا يعنى أن التوبة منفية عن الكفار أصلا كالذى سبق فى سورة آل عمران .
(٢) تفسير المنار ٤ /٣٦٩ .
(٣) الكشاف ١ /٥١٣ .

من الكفر ليس مخرجا من الملة ، ولا موجبا للخلود فى النار .

أنواع الكفر :

قال ابن القيم : « فأما الكفر فنوعان : كفر أكبر ، وكفر أصغر :

فالكفر الأكبر : هو الموجب للخلود فى النار .

والأصغر : موجب لاستحقاق الوعيد دون الخلود ، كما فى قوله تعالى – وكان مما يتلى فنسخ لفظه – : « لا ترغبوا عن الله بآبائكم فإنه كفر بكم » وقوله ﷺ فى الحديث الصحيح : « اثنان من أمتى هما بهم كفر : الطعن فى النسب والنياحة » ، وقوله فى السنن : « من أتى امرأة فى دبرها فقد كفر بما أنزل على محمد » وفى الحديث الآخر : « من أتى كاهنا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد » ، وقوله : « لا ترجعوا بعدى كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض » ، وهذا تأويل ابن عباس وعامة أصحابه فى قوله تعالى : ﴿ **ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون** ﴾ قال ابن عباس : « ليس بكفر ينقل عن الملة ، بل إذا فعله فهو به كفر ، وليس كمن كفر بالله واليوم الآخر »[1] .

وأما الكفر الأكبر الموجب للخلود فى النار فخمسة أنواع : كفر تكذيب ، وكفر استكبار ، وكفر إباء مع التصديق ، وكفر إعراض ، وكفر شك ، وكفر نفاق[2] .

ليس اقتران التوبة بالكافر إذن يعنى أنها طريقه إلى النجاة ، فطريق نجاته

---

(١) مدارج السالكين ١ /٣٣٦ .

(٢) السابق ١ –٣٣٧ ، وراجع أيضا : الكليات لأبى البقاء ٤ /١١٦ –١١٧ ، ط . دمشق ، كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ٥ /١٢٥١ ، ١٢٥٢ ط . الهند .

هو الإسلام ، وأما طريق التوبة فهو طريق عصاة المؤمنين حتى ولو وصفوا بالكفر الأصغر ، تغليظا عليهم ، واستبشاعا لسلوكهم ؛ حتى يثوبوا إلى رشدهم ، ويعودوا إلى ربهم .

القتل العمد والخلود فى النار :

وإذا كان الأمر كذلك فكيف توعد الله من يقتل مؤمنا متعمدا بالخلود فى النار ؟ قال تعالى : ﴿ **ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابا عظيما** ﴾[1] ، فهل يتساوى جزاء قاتل المؤمن عمدا مع جزاء الكافر كفرا أكبر ؟ ، وهل معنى هذا أن القتل العمد يتساوى مع الكفر الأكبر ؟ ! .

أعتقد أن قصة التوبة التى نحن بصددها هى أفضل إجابة على هذه التساؤلات ؛ فالرجل الذى معنا قتل تسعة وتسعين نفسا ، ثم أكمل المائة بالراهب ، ثم تاب ، فقبضته ملائكة الرحمة ، قبل أن يعمل عملا واحدا صالحا ، ولم يوصف الرجل هنا بالكفر على بشاعة جرائمه .

إن الذى حَرَمه الله من مغفرته هو المشرك : ﴿ **إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء** ﴾[2] ، وقاتل العمد ليس بمشرك بسبب هذه الجريمة .

وكما نص العلماء على أن هناك كفرا دون كفر ، فقد نصوا أيضا على أن هناك خلودا فى النار دون خلود ، وأن الخلود هنا لا يعنى الدوام[3] ، هذا إن وقع الجزاء على الرجل لأنه لم يتب ، أو لأنه لم يكن مخلصا فى توبته ،

---

(١) النساء الآية ٩٣ .

(٢) النساء الآيتان ٤٨ ، ١١٦ .

(٣) تفسير القرطبى ٥ /٣٣٥ .

أو لأن الله لم يشأ أن يغفر له .

على أن هناك من تمسك بظاهر الآية ، فنفى أن يكون للقاتل توبة ، ولكن هذا لا يصمد أمام النصوص الصريحة الثابتة .

قال الطبرى بعد أن سرد مختلف الآثار حول هذه الآية : « وأولى الأقوال فى ذلك بالصواب قول من قال : معناه ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ، ولكنه يعفو ويتفضل على أهل الإيمان به وبرسوله ، فلا يجازيهم بالخلود فيها ، ولكنه عز ذكره إما أن يعفو بفضله فلا يدخله النار ، وإما أن يدخله إياها ثم يخرجه منها بفضله ورحمته لما سلف من وعده عباده المؤمنين بقوله : ﴿ **يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا** ﴾ [1] .

صدق الله العظيم



---

(١) تفسير الطبرى ٩ /٦٩ .

أهم المصادر والمراجع

١ – أساس البلاغة ، للزمخشرى – دار المعرفة – بيروت – ١٤٠٢ /١٩٨٢م .

٢ – الإيضاح للخطيب القزوينى نشرة . عبد المتعال الصعيدى – مكتبة الآداب ومطبعتها بمصر .

٣ – بصائر ذوى التمييز فى لطائف الكتاب العزيز ، للفيروزابادى – المكتبة العلمية – بيروت – .

٤ – البيان القرآنى للدكتور محمد رجب البيومى – مجمع البحوث الإسلامية – سلسلة البحوث الإسلامية – الكتاب الواحد والثلاثون – ١٣٩١ /١٩٧١ .

٥ – البيان النبوى للدكتور محمد رجب البيومى – دار الفكر ١٩٨٠م .

٦ – التذكرة فى أحوال الموتى وأمور الآخرة للقرطبى – دار قباء للنشر .

٧ – تفسير البحر المحيط لأبى حيان الأندلسى – ط . ثانية – دار الفكر – .

٨ – تفسير الزمخشرى المسمى « الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل » ط . مصطفى الحلبى ١٣٩٢ /١٩٧٢م .

٩ – تفسير الطبرى المسمى « جامع البيان عن تأويل آى القرآن » تحقيق محمود محمد شاكر ومراجعة أحمد محمد شاكر – ط . ثانية – دار المعارف .

١٠ – تفسير ابن عطية المسمى « المحرر الوجيز فى تفسير الكتاب العزيز » تحقيق أحمد صادق الملاح – المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م .

١١ - تفسير القرطبى المسمى « الجامع لأحكام القرآن » نشرة مصورة عن طبعة دار الكتب ، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ١٣٨٧هـ /١٩٦٧م .
١٢ - دلائل الإعجاز للإمام عبد القاهر الجرجانى - نشرة .رشيد رضا - دار المعرفة بيروت ١٣٩٨ /١٩٧٨ .
١٣ - دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين ، لابن علان الصديقى - دار الفكر بيروت .
١٤ - سنن ابن ماجة - تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى - دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة .
١٥ - سنن النسائى ط . مصطفى الحلبى ١٣٨٣هـ /١٩٦٤ .
١٦ - سيكولوجية القصة فى القرآن للدكتور التهامى نقرة - الشركة التونسية للتوزيع - تونس ١٩٧٤م .
١٧ - صحيح مسلم بشرح النووى - المطبعة المصرية ومكتبتها بمصر .
١٨ - فتح البارى بشرح صحيح البخارى لابن حجر العسقلانى - ط . ثانية - المطبعة السلفية ومكتبتها .
١٩ - فتح القدير للشوكانى - دار الفكر - بيروت ١٤٠٣هـ /١٩٨٣م .
٢٠ - الفروق فى اللغة ، لأبى هلال العسكرى - ضبطه وحققه حسام الدين القدسى - دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠١هـ /١٩٨١م .
٢١ - القصص فى الحديث النبوى ، دراسة فنية وموضوعية ، للدكتور محمد بن حسن الزير - ط . ثالثة ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م - المملكة العربية السعودية .
٢٢ - كشاف اصطلاحات الفنون ، للتهانوى - ط . بيروت ، وط . القاهرة بتحقيق د . لطفى عبد البديع .

٢٣ – الكليات ، لأبى البقاء – ط . دمشق .
٢٤ – لسان العرب ، لابن منظور – ط . دار المعارف بالقاهرة .
٢٥ – مدارج السالكين ، لابن قيم الجوزية جـ١ تحقيق د /كمال جعفر –
الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٠م .
٢٦ – مسند الإمام أحمد بن حنبل – دار الفكر .
٢٧ – معانى القرآن ، للفراء جـ١ تحقيق أحمد يوسف نجاتى ، محمد على
النجار ط . ثانية سنة ١٩٨٠م ، جـ٣ تحقيق د / عبد الفتاح
إسماعيل شلبى سنة ١٩٧٢م – الهيئة العامة للكتاب .
٢٨ – المفتاح ، للساكى ط . مصطفى الحلبى ١٩٣٧م ، وط . دار الكتب
العلمية بيروت .
٢٩ – المفردات فى غريب القرآن ، للراغب الأصفهانى – أعده للنشر د /
محمد أحمد خلف الله – مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٠م .
وغير ذلك من المصادر المثبوتة على هوامش الكتاب .



الفهرس

الموضوع	الصفحة